

El camino

Hacia el socialismo sin Estado
En cada paso la realidad de la meta

LUCE FABBRI

EL CAMINO

Hacia el socialismo sin Estado
En cada paso la realidad de la meta



Indice

La edición de este libro es parte del reconocimiento de los compañeros y compañeras de la Biblioteca José Ingenieros y el Grupo Mujeres Libres, de Buenos Aires; GEAL (Grupo de Estudios y Acción Libertaria), del Ateneo Heber Nieto, la Revista Alter y Comunidad del Sur, de Montevideo, que valoramos la vida de Luce como ejemplo y sus aportes teóricos como incentivos. El compromiso en la lucha por transformar la realidad es, sin embargo, el único y verdadero homenaje, donde cabemos todos desde distintos caminos.

Hoy al celebrar los 100 años de su nacimiento, volvemos a ponerla en el foco de nuestra conciencia, rescatando el recuerdo de su andar indoblegable, y el obsequio de sus ideas que permanecen vivas, alentando un querer y un hacer libertarios.

© Para esta edición:
Editorial Nordan-Comunidad
Avda. Millán 4113, 12900 Montevideo
Tel: (598-2) 305 5609, fax: 308 1640
nordan@nordan.com.uy
www.nordan.com.uy

Diseño: ComunArie

ISBN (Nordan): 9974-42-063-6

Metas compartidas, caminos paralelos9

Editorial Nordan - Comunidad del Sur

A modo de presentación19

Raúl Zibechi

El camino25

Prólogo a la primer edición27

Justificación29

De ayer a hoy33

Hoy45

Socialismo sin Estado69

Antecedentes y posibilidades75

La libertad según Luce Fabbri79

Margareth Rago

En homenaje a Luce

Metas compartidas, caminos paralelos

Hay pequeños senderos, también caminos cortos que terminan rápido o que no conducen a ningún lado. Pero los hay que partiendo de lo dado se adentran en territorios inexplorados e invitan o desafían a continuarlos en aras de alcanzar metas que conducen más allá del horizonte.

Luce Fabbri fue parte de un largo caminar que dejó profunda huellas en la historia, a la vez que una incansable caminante. Su meta, la suya y la del camino, tenían y tienen dos destinos privilegiados: la libertad y la solidaridad. Y por lo mismo mantuvo siempre una invitación abierta a sumarse en la construcción de la multiplicidad de caminos que pudieran ir tejiendo la malla que -fin y medio al mismo tiempo- fuera acortando la distancia respecto a aquellas metas.

En el caso de nuestro andar, como experiencia autogestionaria su apoyo y reconocimiento siempre fue un aliciente, imprescindible para la creación y también para la resistencia, tanto frente a las amenazas externas como a las debilidades internas.

Pero lo más valioso de Luce, fue la consistencia de su vida y la profundidad de sus análisis críticos de cara a la realidad, y la riqueza de sus construcciones

teóricas anticipando los rasgos posibles de una sociedad centrada radicalmente en valores de equidad y libertad.

Su presencia se evidenció en los primeros años de la década de los 50, tanto en las demandas surgidas de las luchas estudiantiles -desde la Agrupación Reforma Universitaria, en los Preparatorios del IAVA, hasta la Asociación de Estudiantes de Bellas Artes-, como en la consolidación de las Juventudes Libertarias y la creación de una organización específica anarquista que culminó con la fundación de la Federación en 1955. Incluyendo su dedicación plena en el GEAL (Grupo de Estudio y Acción Libertaria) que continuó hasta su muerte.

Su aporte desbordó la necesaria capacitación que los militantes definidamente anarquistas le reclamábamos para nutrir la acción, y se extendió al enriquecer el debate que en esa década alimentó a distintos movimientos sociales y culturales, vecinales, sindicales, juveniles, artísticos que se expandieron a lo largo y a lo ancho la sociedad uruguaya. Abarcando las largas conversaciones silenciosas durante los años de la dictadura militar que la obligó a replegar su discurso pero no su pensamiento.

“Pensar es acción anticipada”

Este pequeño libro, que hoy volvemos a editar como homenaje a su capacidad de anticiparse pensando, fue justamente un texto clave para el entendimiento de la realidad y para adelantarse en el análisis y comprensión de las crisis de los sistemas dominantes -tanto al

Este como al Oeste-, así como también para diseñar los perfiles de una nueva sociedad.

En ese trabajo que oportunamente apareció en 1952, en un momento clave en la historia de los movimientos sociales de nuestro país, de manera concisa dejó sentadas sus ideas básicas. Ideas cuya genealogía podemos rastrear hacia atrás en los clásicos pensadores libertarios -Kropotkin, Landauer, su admirado Malatesta o Berneri-, pero también en intelectuales tan dispares como Maquiavelo, Dante, Buber, Chomsky, Tomás Ibáñez y tantos otros. La exigencia de una coherencia entre fines y medios, la crítica a las formas autoritarias de la izquierda marxista, la defensa de la autogestión y la autonomía -ampliando el diámetro del pensamiento de Malatesta y de su propio padre, Luigi Fabbri y más recientemente Castoriadis- son los pilares de sus análisis críticos y de las propuestas que promoviera en lo inmediato y en la perspectiva de un cambio social revolucionario.

La historia muy rápidamente vino a darle la razón. Ya en 1956, los levantamientos obreros y la disidencia de numerosos intelectuales en Berlín Oriental, en Polonia, la revolución húngara apoyándose en los consejos obreros y enfrentando a los tanques rusos, pusieron al descubierto el acierto de sus críticas al mal llamado “socialismo real”, esa contradicción insuperable contenida en el concepto “socialismo estatal”. De la misma manera, el paralelo aplastamiento de Guatemala en esos mismos años a cargo del ejército yanqui, y la creciente represión a los distintos intentos de cambio que se fueron acumulando a lo largo de América Latina, pusieron de manifiesto la perversidad de las llamadas

“democracias” que recurrieron a una nueva “contra-revolución preventiva”, tal como desde su niñez había experimentado en carne propia, a manos del fascismo en la Italia de los años 20.

Su convicción siempre presente y confirmada por las sucesivas derrotas de los intentos pseudo-revolucionarios que veían en la toma del poder la piedra de toque para el cambio, alentaba el desarrollo de su proyecto libertario. Era claro para ella que un cambio social sólo es posible si es fruto de un proceso cultural que implique a la sociedad como un todo, ya que el socialismo no puede ser otra cosa que la gestión de lo social desde las bases de la sociedad misma. Proceso que por otra parte tiene que abrazar los dos extremos de un arco, cuyos extremos abarquen la generación de los sujetos que asuman la resistencia al sistema opresivo y el desarrollo de su capacidad creativa, prefigurando el proyecto alternativo, así como la invención de las instituciones que en permanente renovación aseguren el ejercicio de la autonomía y de la autogestión.

“El único camino hacia la libertad, es un camino de libertad”

La fuerza de sus convicciones nunca le nublaron la vista, ni para cerrarse a toda otra consideración ni para intentar imponer sus propias ideas. Siempre reiteraba que la defensa de la libertad tiene que entenderse como la defensa de la libertad del otro, sobre todo del que disiente”.

De allí las discusiones, siempre leales pero enérgicas, que en muchas ocasiones la enfrentaron a com-

pañeros de ideas que discrepaban -incluyéndonos en algunos casos- con su identificación del anarquismo y del liberalismo filosófico, así como con su valoración de las formas adoptadas por la democracia representativa uruguaya, a través de los entes autónomos, que ella veía como posible arranque para una transformación radical.

Su cuerpo siempre frágil finalmente se gastó en su permanente esfuerzo y dedicación por mantener en pie ideas, proyectos y propuestas. Un trayecto de estudios, iniciativas, grupos y propuestas marcaron su andar por nuestra geografía y por la historia. La creación literaria en el plano imaginario y simbólico y la creación societaria al proyectar modos de vida social alternativos, son las dos caras de su entender y de su querer. La tarea entonces, en esa convergencia de imagen e idea, se aproxima más a un acto creativo, aunque sin descuidar la resistencia a las excrecencias que deterioran el tejido social y le impiden renovarse. De allí su idea de que la historia debe ser entendida como “el choque entre la voluntad del poder y el deseo de libertad”. Idea que al estudiar la vida de Maquiavelo confirmó la antinomia existente entre gobierno y moral, “afirmando que sólo pueden permitirse el lujo de obrar según su propia conciencia quienes no aspiren a imponerse sobre los otros”.

“Una utopía para el siglo XXI”

No sorprende entonces su decidido apoyo y entusiasmo para con las formas de vida asociada que surgen desde la acción popular fuera de la intervención del

Estado y de la manipulación de los partidos políticos. Es en el seno de esa riqueza siempre renovada donde Luce ve un doble sentido, como oposición a toda expresión totalitaria de la voluntad de poder que deriva en dominación y como origen de otra expresión de una voluntad de poder que al basarse en la solidaridad la convierte en motor para la creación de formas socializadas y autónomas. De esa manera vislumbró y propuso al anarquismo o a los anarquismo como "una utopía para el siglo XXI" basándose en la descentralización y multiplicación de comunidades a escala humana, capaces de organizarse desde instancias participativas y a partir de una concepción ecológica y social. "Sólo la comunidad pequeña es natural, y en su ámbito el individuo se desarrolla libremente", afirmó con energía en la Exposición Internacional de Anarquismo, realizada en Barcelona en 1993. "Estas comunidades se pueden articular flexiblemente entre sí en una gran variedad de unidades mayores, según distintos intereses, hasta llegar a relacionarse a escala mundial. La nueva tecnología facilita enormemente estas relaciones, así como posibilita una descentralización que puede llegar a lo molecular y al trabajo a domicilio en la producción industrial".

Publicar "El camino" es entonces parte de nuestro homenaje y a la vez la expresión de un compromiso. Releerlo nos vuelve a enfrentar con el "acto poder", entendido como secuencia de desconstrucción crítica, de invención y de experimentación práctica, que en todos los tiempos renueva sus formas. Un poder que radica en la capacidad instituyente de la sociedad, y que se resuelve como poder capacidad, en oposición

al poder dominación de los sistemas instituidos y a sus formas burocratizadas.

El pensamiento de Luce, enraizado en la historia, apuntaba a un proyecto de sociedad contra la historia. Su realización entonces contiene el reclamo de continuarse en otros y de proyectarse más allá de su tiempo personal. Un camino abierto, siempre en estado naciente, pese a todas las muertes.

*Editorial Nordan/Comunidad del Sur
Montevideo, Primavera del 2000*



A modo de presentación

*¿Cómo hacer para no volverse fascista
incluso cuando (sobre todo cuando)
uno se cree un militante revolucionario?*

Michel Foucault

Pocos son los textos que envejecen bien; más raros aún aquellos que, inspirados en el análisis y la acción política, consiguen resistir medio siglo. Si además obligan al lector a pensar, se convierten en obras de referencia. Pero lo que más sorprende de «El Camino», un trabajo de 1952, es que anticipa temas que recién comenzaron a debatirse luego de la revuelta mundial de 1968, un movimiento que apuntaba tanto contra el capitalismo como contra el socialismo burocrático, y de la brutal ofensiva neoliberal que aún padecemos. Me referiré sólo a tres aspectos de este trabajo: la revaloración del liberalismo político, el debate con la, o las tradiciones, y una aproximación a lo que podrá ser un socialismo sin estado.

Confieso que una de las primeras y más contundentes afirmaciones de Luce Fabbri, ya en la primera parte, me resultó desconcertante. «El anarquismo se coloca en la confluencia de la tradición liberal y de la tradición socialista», señala la autora. No pocos se sentirán, espero, sorprendidos ante semejante afirmación. Y es que el peso de la tradición socialista, y del marxismo vulgar en particular, ha sido y es, tan poderoso en la cultura de nuestra izquierda, y en cada uno de nosotros, que casi no cabe concebir algo que para Fabbri es parte de su trabajo cotidiano: no hacer de la tradición propia

una prisión ni dejar de estar abierta a los aspectos de otras tradiciones que puedan fecundar el camino de la emancipación. Más aún, en épocas de pensamiento único, parece más adecuado circunscribirse a una sola tradición, aunque la historia reciente confirme la esterilidad del pensamiento homogéneo, que dejarse inspirar por las heterodoxias, de las que Fabbri fue cultora y defensora. En todo caso, la contundencia de su afirmación nos obliga a re-pensar; sobre todo cuando vivimos en un tiempo anegado por el liberalismo económico que parece haber sepultado aquel liberalismo político de cuyo tronco se desgajó el socialismo. Con fina agudeza nos recuerda algunas de las señas de identidad del primer liberalismo, que fecundan las mejores tradiciones revolucionarias: respeto por las minorías y por la diversidad, la «variedad» en el lenguaje de la época, valoración del individuo («esfuerzo por dejar a cada uno la máxima posibilidad de desarrollo») y, por lo tanto, apuesta a la autodeterminación y su compañera de viaje, la responsabilidad.

Aunque Fabbri no hace hincapié en la cuestión de la autonomía, en la descripción de algunas de las características del tipo de liberalismo que debiera adoptar el movimiento emancipador coincide con Castoriadis, particularmente en la necesaria combinación entre autonomía y autolimitación; o responsabilidad, o autodominio, en palabras de la autora. Véase que esta relectura del liberalismo político recién fue emprendida en los años 80 y 90 por autores como Dahrendorf y Rawls, como repuesta a la perversión que introdujo el liberalismo económico y que terminó por hundir en el descrédito a toda la tradición liberal. En este punto, el neoliberalismo y el estalinismo se dan la mano, fal-

seando sus fuentes inspiradoras por «hambre de poder», como señala Fabbri. Ambos deberían hacer catarsis de su voluntad de poder, alejándose del Estado. Por eso mismo, no liberales sino libertarios.

«El Camino» es un texto antijacobino. Rechaza con vehemencia, y notable valor moral, la posición de hacer tabla rasa con el pasado, venciendo el paralizante temor de los revolucionarios de todos los tiempos a la calificación de «reformistas». Repudia el «todo o nada» y llama a respetar lo que hay de bueno en el esfuerzo humano a través de los siglos. No se puede, nos dice, crear un mundo nuevo sobre las ruinas del pasado, cuestión que nos remite directamente al problema de las clases sociales, esfera que el marxismo sobredimensionó en detrimento de una visión holística e integral de lo humano.

En su debate con la tradición, que atraviesa todo el texto, reconoce que su propia tradición, la anarquista, estuvo a menudo influida, pongamos, por ideas de otras vertientes, como la marxista. Así sucedió durante largo tiempo con la economía, pero también con la seudo “misión revolucionaria” de la clase trabajadora y hasta con una visión de la historia, lineal y determinista, que terminaba colocándose fuera de la historia real. En este sentido, niega terminantemente la propuesta de Marx de que el socialismo sea necesariamente el heredero del capitalismo. A la luz de la experiencia que le tocó vivir, apunta que el verdadero heredero es el «totalitarismo estatal», ya sea en su versión capitalista actual o en la estalinista. Nuevo punto de ligazón con el primigenio liberalismo y con el movimiento socialista anterior a la Comuna de París, ambos reacios a la concentración de poder en el Estado.

Es, sin embargo, en el análisis del "socialismo sin estado" donde la capacidad analítica de Fabbri brilla en todo su esplendor, iluminando debates que sólo después del 68, y en particular después del surgimiento del neozapatismo, rebasan los cenáculos de los iniciados. Comienza con una frase que consigue reunir lo individual y lo colectivo: «Las multitudes de obreros y campesinos y una parte del proletariado de cuello blanco aspiran vagamente al socialismo, pero no saben dónde está. Lo buscan como buscan la libertad, fuera de sí mismos». Lo que se convierte en un llamado a la responsabilidad individual y personal en la sociedad futura.

Nada más lejano a un cierto determinismo que supone que el propio devenir de las leyes de la historia permitiría arribar a un nuevo mundo. Este se construye aquí y ahora y, sobre todo, en la base, partiendo de una revolución moral inspiradora de la lucha que es, ya, una primera liberación. Analiza el problema del poder. Sin maximalismos, apunta que la voluntad de poder tiene sus aspectos positivos y su vertiente de «degeneración morbosa»: el poder político. Llama a los anarquistas, y aquí aparece su notable heterodoxia, a cultivar y canalizar el instinto de poder hacia el deseo de libertad y de autodomínio; a hacer, a tomar y a gozar, así como aprender a renunciar inspirados en el amor. Con el mismo vigor que más tarde lo hicieran Foucault o Deleuze, descarta los «falsos ídolos»: la unidad, la uniformidad y la planificación. Los considera instrumentos de dominación y de opresión, y les opone la interdependencia y la multiplicidad, los sistemas mixtos y «el valor creador de la experimentación». De ahí que advierta contra LA revolución y defienda un camino en el que

se alternan evoluciones y revoluciones, sin puntos de llegada fijados de antemano. No hay, por tanto, programas, apenas unos pocos principios que sirven de guía en el camino: una sociedad descentralizada pero articulada, autogobernada, sin delegación de soberanía. Contra la idea jacobino-marxista del «orden nuevo», sostiene la de la prefiguración de la nueva sociedad en los núcleos que ya existen entre nosotros. Se trata, nada más y nada menos, que de ayudarlos a nacer, en una labor educativa que los impulse a emanciparse de sus escorias, liberarse de las tutelas del Estado y los partidos políticos, coordinar sus esfuerzos, liberar las iniciativas individuales. Finalmente, apuesta al deseo de las multitudes como fuerza motriz de la emancipación. Porque si el deseo de una sociedad diferente no anidara entre nosotros, no habría nada que hacer. De ahí que «El Camino» sea un texto de actualidad, de profundo optimismo, de confianza irrestricta en el ser humano. Que pone en el centro de las preocupaciones la cuestión de la autonomía, individual y colectiva, aún sin formularla de manera explícita, pero que fue el motor y la realidad de una vida militante e intelectual tan fecunda como la de Luce Fabbri. La lectura de "El Camino" debería, además, ponernos sobre aviso acerca de las modas intelectuales provenientes del centro. El texto desnuda el hecho de que aquí, en la periferia, una mujer trabajó durante tanto tiempo y en tanto silencio temas que recién comenzaron a ocupar cierto lugar en el pensamiento cuando fueron divulgados por reconocidos intelectuales del primer mundo.

Raúl Zibechi

El camino

Hacia el socialismo sin Estado
En cada paso la realidad de la meta

Prólogo a la primer edición

En todos los rincones del mundo se ven chocar las consignas simplistas y falaces que lanzan los gobiernos empeñados en ganar el apoyo popular para la causa militar de la U.R.S.S. o de los EE.UU. La rivalidad entre los dos bloques ya está costando miles de vidas en Corea; uno y otro bando quieren justificar esta matanza y preparar un clima favorable para la guerra total; la propaganda belicista no descansa un momento; este mismo estado de "guerra fría", o de guerra parcial, da pretexto a continuos retaceos de la libertad, incrementando la opresión estatal, que ya viene mostrando, tanto en "Oriente" como en "Occidente", que es el principal enemigo de una vida digna. Hay urgencia, pues, en llegar hasta los que no quieren permanecer indiferentes con un planteo que ayude a ver claro, a orientarse, para hacer más eficientes todos los esfuerzos de resistencia creadora.

Entendiendo que el presente trabajo de Luce Fabbri es útil auxiliar en el cumplimiento de este deber ineludible, Juventudes Libertarias consideró oportuno editarlo, para lo cual ha sido traducido del original en italiano que se tituló "La Strada" y apareció a comienzos de este año, con el sello de Edizioni Studi Sociali.

*Juventudes Libertarias del Uruguay
Montevideo, setiembre de 1952*

Justificación

Hay grupos, movimientos, tendencias, partidos. Son creaciones algo artificiales, pero cómodas para la acción, para sumar útilmente esfuerzos que persiguen objetivos similares; y en el seno de éstas se crea una especial atmósfera colectiva, una solidaridad especial que acerca el hombre al hombre más íntimamente de lo que pudiera hacerlo el simple calor de la común condición humana. Algunos partidos se han vuelto prisiones, otros iglesias; casi todos han tomado el carácter de ejércitos, y, surgidos de una común aspiración ideal, tienden a sustituir las ideas por palabras de orden y a no contar a los hombres, sino a los votos, los carnets, o los fusiles. Tales son los partidos organizados para la conquista del poder. Hay además tendencias filosóficas, movimientos literarios, cuyo elemento cohesivo es tenue, impalpable y completamente espontáneo. Su objetivo está fuera del campo material.

El movimiento anarquista, esto es, el conjunto de los individuos que quieren el máximo desarrollo de la persona humana en el seno de las comunidades creadas por el esfuerzo solidario y el libre acuerdo, sin Estado, sin dogmas y sin privilegios, tiene un objetivo práctico y político (y, respecto a este objetivo, es- en su sector más importante- un movimiento organizado), pero no

tiende a la conquista del poder, sino a la creación de muchísimas cosas y a la destrucción de muchísimas otras, en los más variados aspectos, materiales y espirituales, de la vida. Esto hace que ni siquiera su parte organizada tenga un verdadero carácter de partido: ni carnets, ni votos, ni palabras de orden. Y entonces la gente, que frecuentemente se pregunta: ¿qué quieren los anarquistas?, y desea una respuesta clara y concisa de catecismo, queda desorientada y se alza de hombros.

Por esto, de tiempo en tiempo es necesario dar una definición. Las hubo y las hay, pero, aunque el anarquismo es una actitud permanente y, en el fondo, elemental del alma humana, su definición debe ser dada, momento por momento, en función de los caracteres de tal momento (las construcciones abstractas y fuera del tiempo, como la de Rousseau y- pese a su apariencia historicista- el marxismo, siempre han llevado a la dictadura); y debe ser dada además en función del individuo que la elabore. Sobre este terreno, se pueden conciliar muy bien las dos diversas interpretaciones del anarquismo, por una parte como una constante del pensamiento y de la moral (y, como tal, existente en los más lejanos períodos históricos) y por otra como movimiento organizado que se desprende como una rama del gran tronco del movimiento socialista y obrero del siglo XIX. La polémica, surgida en estos últimos tiempos a propósito de Godwin, podría haber surgido a propósito de muchos otros escritores anteriores a Bakunin, y ha sido benéfica. Pero no hay razón a mi parecer de prolongarla demasiado, ya que creo habrá que terminar por reconocer que la palabra "anarquismo", como "humanismo", "romanticismo" y

muchas otras, tiene un significado amplio y de valor permanente, y una o más localizaciones históricas que, por otra parte, no agotan su contenido.

El elemento individual está siempre presente en una formulación de este tipo: en realidad, cada uno tiene *su* socialismo, *su* catolicismo, *su* liberalismo o *su* manera privada y *sus* particulares motivos para ser, pongamos, monárquico. Pero la diferencia está en el hecho de que mientras las iglesias y los partidos ponen su acento sobre la etiqueta común, tratando de dejar en la sombra las raíces personales, un anarquista no tiene necesidad alguna de etiquetas y sin inconveniente puede definir el anarquismo comenzando: yo pienso así, ya que la esencia de este pensamiento es justamente el deseo de liberación y afirmación para todos de aquel elemento individual, que se afirma sin embargo y aún se refuerza a través de la colaboración solidaria con los demás.

Me interesaba hacer preceder estas líneas a mi tentativa de exposición de la doctrina anarquista, la de siempre, la de todos, pero vista y sentida como necesaria por mí, y en este particular período que atravesamos, porque no quiero que se interprete lo que pueda haber en ella de personal como deseo de afirmación polémica. En la construcción de mi sistema de ideas, en este momento, el anarquismo se coloca en la confluencia de la tradición liberal y de la tradición socialista. Hay en las dos experiencias históricas del liberalismo y del socialismo un elemento negativo (estatal para el segundo, capitalista para el primero) que ha desembocado en el fracaso de las democracias burguesas y del variado socialismo de Estado; y hay un elemento positivo que no ha sido agotado por la

historia reciente y que se presenta hoy (o se me presenta) como la conclusión lógica de dos siglos de luchas, entusiasmos y desilusiones.

Otros podrán llegar a resultados similares (y es más: llegan) a través de síntesis diferentes y diferentes experiencias; pero cada uno de nosotros para "hacer propaganda" no puede sino ofrecer su propia síntesis y su propia experiencia. Mejor dicho: la propaganda no es más que esta oferta, y despierta tanto mayores asentimientos, cuanto más difundidos y generales sean- en el momento- los datos y las premisas que constituyen el contenido de la experiencia misma.

Tratando de trazar esta visión mía del anarquismo de hoy (visión que creo coincide en su mayor parte con la de muchos compañeros de ideas, por lo menos en la medida incompleta en que en un mismo momento coinciden los campos visuales de personas suficientemente vecinas) por fuerza deberé repetir cosas ya dichas otras veces. Y me excuso de hacerlo, aunque no mucho, ya que una idea, como una palabra, aún quedando idéntica así misma, toma un valor preciso- y siempre un poco diferente- al relacionarse con las otras ideas a las que está lógicamente ligada.

De ayer a hoy

En el siglo pasado el socialismo surgió como una exigencia de justicia contra la explotación de las fuerzas del trabajo por parte del capitalismo privado, ávido de beneficios. El Estado defendió la propiedad (propiedad, orden, familia, eran las palabras de orden de los jefes de policía) contra el socialismo naciente y el joven movimiento obrero. El mes de junio de 1848 en Francia fue el punto de divergencia de los dos caminos: el de la burguesía -que había triunfado en la Revolución Francesa y cuyas románticas banderas, con las mágicas palabras "Igualdad, Libertad, Fraternidad", se arrugaban y perdían sus colores en el humo de las chimeneas industriales-, y la del proletariado, que veía en el movimiento de 1789 no una conquista ya realizada, sino una premisa lógica para conquistas ulteriores. Los fusiles de Cavaignac, apuntados al pecho de los obreros de París, defendían la propiedad contra el avance del socialismo. El socialismo, por su parte, luchaba simple y globalmente contra el gobierno y los patrones. Si bien es cierto que algunos teóricos socialistas habían pensado en una especie de dictadura, y hasta en algo parecido a una teocracia, para imponer el bienestar universal, por el momento este problema era académico. Todos los gobiernos estaban contra el socialismo; el socialismo estaba objetivamente contra

todos los gobiernos. Su arma era la revolución, concebida como una continuación de la Francesa del 89. ("Vendrá el 89" era expresión de uso común; mucho después se diría "Vendrá Lenin", con tono análogo).

El que entonces vino fue Marx, que, estudiando la estructura del mundo capitalista, encontró en ella gérmenes de muerte y describió el proceso de su enfermedad fatal. Y, como consecuencia, el socialismo se transformó, de aspiración liberadora, en una interpretación más o menos determinista de la historia.

Pero Marx se equivocó en la segunda parte de su diagnóstico, cuando dijo -y todos lo aceptaron- que la muerte del capitalismo privado significaba el triunfo del socialismo. Esta falsa previsión derivaba de la función central que desempeñaba en el sistema de Marx el factor económico y de la sobreestimación que en él se hacía de la importancia de las clases.

Uno y otro criterio fueron aceptados por todos o casi todos los socialistas de las diversas tendencias, pues no sólo constituían una reacción natural contra el liberalismo burgués, sino que respondían a los aspectos más visibles de condiciones de hecho que duraron bastante tiempo como para esconder su efectivo carácter transitorio.

Pero no todos, ni siquiera entonces, aceptaron los desarrollos marxistas de esta teoría: el Estado es la expresión de la clase privilegiada; el proletariado, construyendo -a través de su propia dictadura- el socialismo (que es por definición una sociedad sin clases) se niega a sí mismo como clase y, destruyendo las clases, destruye al Estado. Esta es evidentemente la afirmación más utópica que jamás se haya hecho en el campo socialista. La divergencia entre Marx y

Bakunin, continuada a través de la escisión de la 1a. Internacional, tiene por centro este problema. Bakunin describe proféticamente, hablando de la dictadura del proletariado, el Estado totalitario moderno.

Frente al socialismo científico, la corriente bakuniniana pareció "fuera de moda" por el hecho de conservar las características y -en parte- el vocabulario del socialismo sin adjetivos de amplia base popular, y de continuar combatiendo "contra el gobierno y los patrones". Pero los hechos hoy han revelado a todos el carácter utópico de la teoría de la autodestrucción del Estado. Todos los socialistas, más o menos abiertamente, se han resignado a reconocerlo; desde el punto de partida de este tácito reconocimiento se ramifican las derivaciones actuales del socialismo tradicional: la que introduce el socialismo en el Estado democrático (socialdemocracia); la que acepta la dictadura como sistema permanente conservando alguna ocasional reserva teórica, enunciada por deber de oficio y sin convicción a propósito del socialismo del año 2000 (stalinismo); y, en fin, la que quiere realizar el socialismo fuera del Estado y contra él (anarquismo).

Las experiencias de las dos primeras de estas corrientes en el campo gubernativo han ayudado a disipar un equívoco natural en el siglo pasado, período de relativa estabilidad, en el cual los poderes constituídos eran, según la normalidad histórica, los defensores del orden existente. Entonces no existían, ni eran concebibles, Ministros del Interior socialistas, que durante una huelga pudiesen dirigirse a los huelguistas en la doble calidad de compañeros suyos de partido y de superiores jerárquicos del Jefe de Policía, encargado de defender las fábricas contra posibles tentativas de

ocupación. No había ningún "Estado socialista" con una G.P.U. (o N.K.V.D. o cualquier otra sigla), también ella "socialista" y encargada esencialmente de eliminar a socialistas.

Los desarrollos naturales de la dictadura han llevado a la corriente bolchevique, no al socialismo, sino al totalitarismo; la crisis mortal del sistema capitalista (al cual la democracia burguesa está demasiado ligada), lleva a la socialdemocracia al mismo camino.

Ambas tendencias han salido del campo del socialismo. Y he aquí que si quiere sobrevivir (y las esperanzas de las grandes multitudes nos dicen que no está muerto), el socialismo se vuelve a encontrar en la vieja posición: contra el gobierno y los patrones. Muy pronto en muchos países —como ya en algunos— la fórmula podrá simplificarse más todavía y será: contra el gobierno patrón. Este retorno, que quiere decir que el socialismo supérstite está representado por la tercera de las tendencias enumeradas, la anarquista, no anula, ni siquiera ideológicamente, un siglo de historia, sino que atesora sus enseñanzas, ya que representa la superación de pseudo-soluciones fracasadas, y no, como en el socialismo del período de los orígenes, una visión demasiado nebulosa, o una ignorancia total, de los problemas futuros. Estos problemas han sido ahora iluminados por la dialéctica de la historia —que no es marxista— con tal fuerza de evidencia que la exigencia de una clarificación se hace sentir cada vez más urgentemente en los distintos partidos socialistas y comunistas, con un trágico resultado de escisiones y purgas.

Creo pues que el período del predominio marxista (vinculado doctrinariamente con el apogeo capitalista)

está ya lógicamente superado en el campo socialista. Fracasado el socialismo estatal en el totalitarismo sangriento de Stalin y en la licuefacción de los partidos social-demócratas occidentales, tironeados entre la izquierda y la derecha, después de haber perdido por los ministerios la justicia social y el internacionalismo, no queda —repito— en el horizonte de las probabilidades lógicas, más que el socialismo antiestatal con su debilidad numérica y su fuerza moral, justamente en el momento en que el viejo enemigo de la libertad, el Estado, se está identificando con el viejo enemigo del socialismo: la explotación capitalista.

Todos nuestros conceptos sobre el desarrollo de la historia se encuentran en crisis. La vida se desliza por entre las mallas de las construcciones teóricas, escapa a las clasificaciones y niega a cada paso las generalizaciones y las síntesis. Sentir esta multiplicidad, significa sentir el valor que para la vida tiene la libertad (que hace posible la variedad infinita). El reconocimiento, el respeto de esta variedad es la verdadera senda del liberalismo. Digo liberalismo y no democracia: esta última es dominio de la mayoría, mientras el primero es esencialmente respeto por la minoría, valorización del individuo (microcosmos que refleja en sí la dignidad del macrocosmos), esfuerzo por dejar a cada uno la máxima posibilidad de desarrollo, de autodeterminación, de iniciativa —esto es: de responsabilidad—, conciliando estas posibilidades con las necesidades colectivas por medio de la descentralización y las múltiples autonomías. Los jacobinos eran democráticos y dictadores; Jefferson era democrático y liberal. Este dualismo y esta diferencia están en las raíces de la lucha de Artigas contra la oligarquía porteña.

El liberalismo sólo tuvo aplicaciones prácticas parciales y un desarrollo trunco como doctrina. En las corrientes y en los sistemas que llevan su nombre fue en el mejor de los casos incompleto, pero con más frecuencia sencillamente hipócrita y falso, cuando reclamaba para el individuo la libertad jurídica y no la libertad real. Hoy existe acuerdo casi unánime en admitir que una libertad real no es posible en tanto exista predominio económico de unos hombres sobre otros. La riqueza privada, que no es nunca, ni siquiera desde un punto de vista individual, instrumento de liberación, es siempre, en cambio, instrumento de opresión. En este terreno el liberalismo, si es que debe llegar a sus consecuencias lógicas, a su completa expresión, confluye con el socialismo. La pretendida antinomia (que algunos socialistas liberales italianos se han esforzado por superar con tentativas de "conciliación", tratando por ejemplo de establecer un *modus vivendi* entre un sector planificado de la sociedad y un sector libre) es una consecuencia de la contraposición tradicional entre socialismo e "individualismo" capitalista, basada a su vez sobre la arbitraria identificación (legítima sólo, y aún parcialmente, en un determinado momento histórico) entre el mal llamado liberalismo económico y el liberalismo político. En realidad el capitalismo jamás ha sido individualista y no se llega al socialismo a través de la estatización.

Todavía hoy la identificación de la defensa de la libertad con la de la "libre empresa" tiene mucho crédito en el sector de la opinión pública enrolado entre las fuerzas del "bloque occidental". Pero no pasará sin duda mucho tiempo que el fracaso progresivo del liberalismo capitalista en el campo económico y político obligará

a disolver el binomio. Quienes lo defienden porque se sienten ligados al sistema capitalista de producción basado en el beneficio (que, compatible en un tiempo con la libertad formal, ponía sin embargo en manos de los privilegiados un invisible bastón de mando) dejarán caer su liberalismo para conciliarse con los nuevos regímenes más o menos totalitarios en formación, que salvan la jerarquía social, creando una casta superior y privilegiada de funcionarios. A su vez, aquellos que en el binomio libertad-capitalismo ven sobre todo los valores del primer término y sufren el segundo como una necesidad histórica inherente al primero, al reconocer el carácter falaz de este vínculo, serán llevados naturalmente a dejar de defender el privilegio económico.

Ejemplos abundantes del primer caso se encuentran en el partido conservador inglés, suficientemente impregnado de liberalismo como para constituir un buen objeto de experiencia a este respecto. El año pasado, en vísperas de las elecciones inglesas, aunque la lucha periodística entre los dos principales partidos tocaba frecuentemente el espinoso problema de las nacionalizaciones, las diferencias entre los dos programas—justo sobre este punto—les parecieron a los observadores muy atenuadas respecto a períodos anteriores y en suma más de grado que de esencia. Esto se pudo comprobar ya antes, en la campaña electoral de 1950. El manifiesto conservador prometía "continuar la prestación de los servicios sanitarios nacionales, de las pensiones, de los subsidios para alimentos además mantener una parte considerable del programa laborista de nacionalización de las industrias"... En otra parte se hablaba de "una retirada relativa, pero no total en la política de nacionalización... de un ra-

dio de acción mucho mayor que se le concedería a la iniciativa privada...". "Los dos partidos diferían absolutamente en cuanto a la política de centralización. Los socialistas proyectaban, como es obvio, conservar todos los controles en Londres. Los conservadores habrían querido una industria carbonífera nacionalizada, pero controlada en su mayor parte por juntas regionales" (de los diarios del 26 de enero de 1950). Llegados al poder no en 1950, pero sí en 1951, los conservadores han limitado a la industria del acero su "restauración de la empresa privada", buscando, eso sí, de disminuir el carácter socialista —ya escaso— de las nacionalizaciones, con su programa de austeridad. "Manchester Guardian" en 1950 atribuía el nuevo contenido del manifiesto conservador al "progreso vertiginoso del pensamiento social provocado por la guerra". Y ciertamente tenía razón, siempre que se cambie la palabra "progreso" por "transformación", más neutra, ya que lo que muchos consideran un deslizamiento a la izquierda no es más que la puesta al día gradual de una tradicional orientación conservadora y fundamentalmente reaccionaria. Lo que no excluye (en Inglaterra, de la Carta Magna en adelante, el fenómeno es más elocuente que en otras partes) que paradójicamente el deseo de conservar lo más fielmente posible la tradición (descentralización, juntas locales), que frena el pretendido progreso de las ideas sociales de los torys, sea en este caso justamente el germen de una posición más avanzada que la de los laboristas mayoritarios. Digo mayoritarios, ya que existen elementos de oposición interna en el partido laborista, y corrientes socialistas independientes que ven mucho más lejos.

Ahora es de observar que, mientras sobre el terreno lógico de las consecuencias que se pueden extraer de la experiencia del último siglo, la confluencia del socialismo con el liberalismo se opera sobre el plano antiestatal, en el terreno artificial de la llamada "vida política", ha habido en el mundo occidental un acercamiento entre los partidos socialistas democráticos y la democracia liberal burguesa, sobre un plano gubernamental con el resultado de sumar las contradicciones y las dificultades características del mundo actual —planificaciones, barreras legales, complicaciones diplomáticas, proteccionismos, maniobras financieras, fronteras artificiales: todos contrastes no de pueblos, sino de gobiernos— con las contradicciones ideológicas de una dialéctica marxista periodísticamente interpretada. De aquí la pérdida tanto del socialismo como de la libertad en estos acercamientos, y el fracaso de las tendencias de socialismo liberal o de liberalismo socialista (Silone, Garosci, Pivert, etc.) que, aún en los casos en que se han mantenido ajenas a la atmósfera gubernativa, no han podido sustraerse a los esquemas de partido, ni resolver en modo claro el problema del Estado. Justamente para subrayar esta diferencia, los anarquistas no se definen como "liberales" sino como "libertarios".

Tanto el liberalismo como el socialismo han sido falseados, desviados por el hambre de poder: los liberales no vacilaron en hacer esclavos a los hombres apoderándose de su pan; los socialistas tienden hoy a la tiranía política a través de la estatización de la propiedad. La lucha entre el falso liberalismo (bloque occidental) y el falso socialismo (bloque oriental) es una lucha en el vacío, que sin embargo amenaza arrollar

a todos y a todo, comprometiendo la adhesión en un sentido y en el otro de todos los que verdaderamente desean un mundo más justo y más libre.

La historia de hoy repite con la terrible lección de los hechos lo que los anarquistas siempre han dicho: que quien quiere el socialismo debe no conquistar, sino destruir el Estado. Hoy los dominadores tienen cada vez más firmemente en sus manos no sólo a los ejércitos y las policías, sino la producción y la distribución. Aplastan y exprimen la vida del hombre. Son rivales entre sí y cada uno de los grupos aspira al gobierno mundial. Si logran regimentarnos, se lo disputarán quizás por siglos, siempre que la ciencia aplicada a la guerra deje durar tanto la lucha.

Pero en todos ellos no hay más que una desesperada voluntad de poder, un deseo violento de mantener aquel control sobre las masas, que los múltiples progresos técnicos están amenazando, a través de la disminución de las horas de trabajo, la mayor facilidad de las comunicaciones, la mayor accesibilidad de los productos materiales y de las fuentes culturales. Las distintas "jerarquías", naturalmente, se defienden contra esta posibilidad progresivamente igualitaria (y se trata de una igualdad no niveladora, sino mucho más sustancial y potencialmente multiforme, variada y fecunda que las pirámides escalonadas que tienen en su cúspide a una fortuita o hereditaria—en los dos casos, artificial—élite político - económica). Existen contra este empuje que tiende a derribar las clases muchos medios de defensa, unos antiguos, otros recientísimos: la producción de armamentos o la destrucción de los productos acumulados son sucedáneos de la disminución de las horas de trabajo como medida contra la

desocupación, la censura y el monopolio oficial de las noticias y de la cultura contrarrestan los progresos en el campo de las radiocomunicaciones y de la televisión; las diversas "cortinas", la semiclausura aún de las menos importantes fronteras, y la creación de barreras internas, tratan de compensar la creciente rapidez de los medios de transporte, así como el proteccionismo económico, en un mundo en que una racional, fraterna especialización en el campo productivo podría ya probablemente cubrir los sectores supérstites de real escasez, mantiene en pie las dificultades materiales que— más directamente comprensibles— facilitan la admisión de las medidas anteriores por parte de grandes masas humanas. Naturalmente, no se trata de planes maquiavélicos, hábilmente acordados y sincronizados, sino más bien del encuentro —sobre el plano actual de la voluntad de poder, no siempre plenamente consciente, de castas hegemónicas viejas y nuevas—, de los residuos de una realidad que está en su ocaso, con los gérmenes de nuevas realidades. Estos elementos se organizan en torno a los intereses inherentes a tal voluntad de poder, que los hace —digámoslo así— precipitar. Y, a pesar de la complejidad de los detalles, el proceso de conjunto me parece claro. Ahora, todas estas defensas parciales contra las consecuencias antijerárquicas de aquel madurar de la vida del hombre, no pueden ser duraderas sino en un clima de escasez económica, preparación militar, omnipotencia del Estado. De aquí el totalitarismo que se presenta como alternativa frente al socialismo libre (esto es: sin fronteras, sin propiedad privada, hacia el no-Estado a través del menos Estado) en el proceso de disolución de la sociedad capitalista.

Por esto es que el anarquismo, que es actitud básica, elemental, permanente, tiene hoy históricamente su hora, o mejor, para no hipotecar el porvenir, ni mutilarle al pasado sus hipotéticas posibilidades no realizadas, una de sus horas. Esta determinada posibilidad de hoy está en la identificación de un completo socialismo con un completo liberalismo en la catarsis de la voluntad de poder. Aprovechar esta hora puede ser obra de pocos, siempre que sean conscientes y plenamente desinteresados.

Hoy

Hoy, como ayer, sociedad anárquica quiere decir sociedad libre, sin gobierno. Hoy como ayer la mayoría de los anarquistas conciben tal sociedad como una federación coordinativa de núcleos geográficos (ejemplo, los municipios), o funcionales (ejemplos: consejos de fábrica, sindicatos, cooperativas de consumo, instituciones culturales, sanitarias, etc.), en la cual la vida material sea asegurada por un sistema económico basado en la propiedad colectiva de los medios de producción y en la distribución gratuita de los productos de acuerdo a las necesidades. Se podría hablar de federación de entes autónomos, no administrados por representantes de los partidos que tienen en sus manos, aunque sea gracias al voto popular, el poder político (como en el Uruguay), sino directamente por sus respectivos trabajadores y usuarios.

La descentralización coordinada —para la que el progreso técnico, que ha dado origen a las ciudades tentaculares y a las fábricas monstruosamente grandes, se encamina a ofrecer, por natural superación, condiciones excepcionalmente favorables— permite un retorno maduro a la originaria democracia directa de nuestra¹ comuna medioeval, antecedente histórico no

¹ Como la edición original de este folleto estuvo destinada a Italia, en este caso alude a una institución experimentada en aquel y otros países europeos, pero de la que no hay antecedentes en el Uruguay. (Nota del Traductor)

despreciable para nosotros, que, no teniendo a nuestra disposición el engañoso instrumento de la dictadura con la cual parece fácil crear un mundo nuevo sobre las ruinas de *todo* el pasado y el presente, debemos tratar de liberar en el presente aquello que hay de más libre, vivo y espontáneo (y las raíces en el pasado son una garantía de espontaneidad). Entre las cosas que hay que "revisar", acaso ocupen un lugar importante nuestras relaciones con la tradición.

De todos modos, si nada ha cambiado en la habitual definición del anarquismo, que sólo se ha acercado progresivamente al "centro lógico" de los acontecimientos, han cambiado los factores históricos en medio de los cuales éste debe conducir su batalla. Una continua revisión es por eso necesaria en el orden de las relaciones con estos factores. Los acontecimientos transforman las teorías en experiencias vividas (¡y qué dolorosamente vividas!) y descubren inesperadas cercanías con unos, distancias abismales con otros.

Por ejemplo, habría sido difícil en el siglo pasado, cuando los anarquistas aceptaban una gran parte de la visión marxista de la economía, ver claramente el peligro que se esconde en las tácticas y programas basados en una teoría general de la historia. De la "Ciudad de Dios" de San Agustín (base de una filosofía católica de la historia) a Torquemada, existe una línea de derivación directa: la misma que lleva del materialismo dialéctico a los campos de concentración stalinianos. Quien se siente intérprete de la historia, como quien se cree inspirado por Dios, sacrifica la vida presente a la futura. Y no se puede sacrificar el presente de los hombres —que están vivos y aman a pesar de todo la vida— sin el más brutal ejercicio de la autoridad. Es

ésta una de las verdades obvias que se comprenden concretamente sólo bajo el peso de la experiencia. A su luz se revela artificial el seudo-historicismo de la misión revolucionaria de la clase trabajadora y de otros mitos que no han sido más que ideas-fuerzas, es decir, en definitiva, ideas utilizadas como instrumentos de dominio.

Hoy es moda en Italia definir a los anarquistas como iluministas supervivientes que continúan en pleno siglo XX los ideales de los filósofos franceses del siglo XVIII. Es siempre difícil y no siempre útil buscarse antepasados, pero, aún reconociendo que hay algo de verdad en tal definición, sería necesario limitar su alcance, por cuanto en la "filosofía de la ilustración" existía tanto la herencia del liberalismo revolucionario inglés del siglo anterior (ceñido a la realidad), como la justificación del despotismo ilustrado, y una concepción abstracta y absoluta de la libertad, que negaba todo el pasado y se colocaba fuera de la historia. Es necesario cuidarse muy bien de identificar posiciones parecidas, pero lejanas en el tiempo, que corresponden, unas a la prehistoria de un determinado problema (en este caso el problema del capitalismo burgués y de la lucha de clases) y otras a la superación de este problema, después del análisis que los acontecimientos mismos han hecho de él. En este caso ocurre un parcial retorno a las posiciones anteriores, que no es una regresión sino un progreso, producido por la más madura conciencia con que se vuelven a pensar y actualizan ideas pertenecientes al pasado. En este sentido se puede hablar de retorno al siglo XVIII; en este sentido, y considerando su aspecto liberal y no el jacobino, se puede vincular ideológicamente con él a los anarquistas.

Lo mismo sucede en el terreno de las ideas económicas; es admisible considerar a los anarquistas como herederos del socialismo "utópico", esto es, premarxista, en sus sectores menos autoritarios, siempre que se vea que la línea de descendencia pasa a través de la experiencia de un siglo que, entre otras cosas, comprende el fracaso del socialismo marxista. Esta experiencia nos lleva hoy a marcar nuestra posición en el mar en borrasca.

En este mar en borrasca el capitalismo privado se ha debilitado mucho; el Estado ha heredado su fuerza y parte de la del antiguo movimiento obrero; el factor político ha tomado de nuevo la preeminencia sobre el económico, que ya no es sino un instrumento del primero; el socialismo autoritario se ha insertado en este proceso que lleva al capitalismo privado a transformarse en capitalismo de Estado; en los países democráticos se está formando y en los totalitarios ya está formada una nueva casta dirigente de técnicos de la organización, a la que los técnicos de la industria y la agricultura están absolutamente subordinados, y que tiene en sus manos el poder político y el monopolio de la economía (que es la nueva forma —burocratizada— de la propiedad, o, mejor dicho, del privilegio económico).

Veamos los principales de estos hechos nuevos y las consecuencias que pueden tener sobre las futuras orientaciones del movimiento anarquista.

I) El *sistema económico capitalista* del salariado para los obreros, del beneficio para los empresarios, de la distribución comercial para los consumidores, *ha perdido su vitalidad* y está transformándose lentamente, por más que la guerra terminada en

1945, su apéndice coreano y las probabilidades de próximo conflicto le prolonguen artificialmente la existencia.

II) Las consignas falsamente simples de los partidos y de los estados en conflicto han tenido por resultado el popularizar la contraposición de socialismo o, —más vagamente— justicia social y libertad política. No es un hecho nuevo; es un acento nuevo sobre una pseudoidea polémica que se remonta a tiempos muy anteriores, en los tiempos en que comenzó a hacerse cómodo combatir el socialismo haciéndolo consistir todo en su degeneración autoritaria. *Hoy que esta degeneración autoritaria se llama totalitarismo, nosotros también debemos poner un acento más fuerte sobre la inseparabilidad, para nosotros obvia, entre la libertad y el socialismo.*

Este último ofrece de hecho a la primera las bases materiales para su desarrollo. La falsa oposición que entre ellos se pretende establecer es para mí uno de los más peligrosos sofismas de nuestro tiempo. Tal falsa oposición, con todas las correspondientes engorrosas tentativas de conciliación mencionadas en la primera parte de este escrito, desempeña en los ambientes cultos la misma acción paralizadora que el mito ruso entre las masas obreras.

Cuando decimos que el capitalismo privado es individualista, nos referimos a uno de sus aspectos económicos, a una carencia de coordinación en la producción y la distribución (que por otra parte fue la característica de sólo un breve período de auge en el curso de la historia del capitalismo); no nos

referimos a una particular concepción de la vida que se traduzca en un modo de vivir. Las posibilidades de desarrollo y de iniciativa de una pequeña minoría de individuos privilegiados significaban y significan el sofocamiento de las posibilidades de afirmación individual en la mayoría de la población regimentada en el trabajo en cadena, amontonada bajo la presión de sus necesidades vegetativas. Decir que la llamada "libre empresa" es una garantía de libertad individual es como sostener que una oligarquía tiránica equivalga a una democracia perfecta, porque en las personas de los oligarcas tal identificación parece verificarse, por cuanto quien ejerce la autoridad suele creerse y ser creído libre. La empresa privada capitalista fue pues, en el momento de su apogeo, la exaltación (más aparente que real) del individualismo de algunos pocos, basado sobre el embrutecimiento amorfo de las masas obreras, que sólo a través de su organización en los sindicatos (usados entonces como instrumentos de lucha, degenerados hoy casi totalmente en órganos de militarización) encontraron el medio de restituir a cada uno de sus componentes su valor individual de hombre.

Naturalmente cuando hablo de propiedad privada me refiero especialmente a la posesión de los medios de producción, y no a la simple riqueza, que puede ser un fenómeno de parasitismo socialmente poco importante y poco peligroso.

Vuelvo aquí sobre un concepto que me es querido, porque me parece llegado o, más bien retornado, el momento de hacer de él el eje de nuestra tarea de propaganda. Estoy más que nunca convencida de la importancia enorme que tiene en la historia la voluntad

de poder, que está en germen en el aspecto expansivo del instinto vital, y existe tanto en el individuo como —colectivamente— en la especie.

El instinto vital conserva manifestaciones primitivas, bestiales, que el hombre, en la medida en que se distingue de todos los otros animales, trata de superar; presenta degeneraciones morbosas que el hombre normal trata de combatir; pero es en esencia un instinto sano. Se trata sólo de cultivarlo, canalizarlo, llevarlo a la medida del hombre.

Hoy por hoy el aspecto primitivo y el degenerativo del instinto se confunden frecuentemente y no hay ninguna razón para distinguirlos. Esta forma morbosa o bestial de la voluntad de poder consiste en el deseo individual de dominar a los demás en el placer, muchas veces sádico, de doblegar la voluntad ajena, de poner el pie sobre las cabezas ajenas inclinadas. Este deseo no es individualista más que en las personas que ejercen tal poder; los demás constituyen eso que se llama la *masa*, en la cual el individuo, aplastado por la impotencia o invadido por ese espíritu de servidumbre voluntaria que frecuentemente no es más que el ansia de poder reprimida, se anula a sí mismo.

El instrumento más evidente de esta degeneración morbosa del instinto vital es el poder político, que se reduce siempre, en último análisis, al uso de la violencia material (si no hubiera policías y ejércitos no existiría autoridad política). Otro de estos instrumentos es el poder económico. La tendencia del individuo o del grupo a dominar a los otros hombres a través de las armas o de las leyes, equivale a la que lleva a dominarlos a través de la posesión de los medios de producción y de cambio.

Creo que nuestro tiempo nos ha ilustrado suficientemente respecto de la necesidad de invertir la fórmula corriente y de reconocer el valor político de la propiedad. En la mayor parte de los casos, los magnates del capitalismo privado no tratan de aumentar sus dividendos para procurarse mayores goces materiales. En general son incansables trabajadores y a veces se creen de buena fe benefactores de la humanidad por el hecho de destinar parte de sus ganancias para obras de interés colectivo, que no hacen sino ampliar su esfera de acción y de influencia. Su verdadero fin, del que evidentemente no siempre son conscientes, es el de apretar en sus manos la vida de los hombres, de los que venden su fuerza de trabajo, de los que compran para consumir, de los inválidos de sus asilos, de los sabios de sus institutos. ¿Que significa la conquista de un mercado sino la conquista del control sobre un sector de consumidores? ¿Qué es lujo, sino el símbolo exterior de una jerarquía, el uniforme de los dominadores?

Por esto la lucha por la libertad del hombre no puede ser dirigida sólo contra la tiranía política, sino que debe ser extendida al mismo tiempo contra el control de la vida económica por parte de una casta privilegiada, sea ésta compuesta por capitalistas particulares o por los burócratas del Estado propietario.

La libertad de la persona no sólo es inseparable de la justicia social, sino que se identifica con ella.

Si llamamos socialismo a la propiedad colectiva de los medios de producción y de cambio (y socialismo es término amplio que admite una pluralidad de ulteriores determinaciones económicas) podemos tranquilamente decir que no hay mejor garantía de la libertad.

Pues bien, el socialismo no niega aquella manifestación expansiva del instinto vital que se suele llamar voluntad de poder; la satisface en cambio en lo que tiene de más alto, y diría de más humano, si no temiese que debiéramos avergonzarnos ante tantos ejemplos de solidaridad animal que nos da Kropotkin en su "Apoyo Mutuo" y que encontramos día a día en la naturaleza. Una sana voluntad de poder se traduce en el deseo de libertad y de autodomínio, en el ansia de plegar la naturaleza hostil y la materia inerte a las necesidades del hombre, en el apetito de trabajo, de creación, de conocimiento; y sobre todo en la asociación que multiplica y extiende hasta los límites del universo conocido las posibilidades y las irradiaciones de la acción individual, en la solidaridad que, partiendo del subconsciente colectivo de la especie, llega a ser, en la esfera de la conciencia, fraternidad, amor, espíritu de sacrificio.²

En el individuo, un instinto vital sano conduce tanto a *dar* y a *hacer*, como a *tomar* y a *gozar*; y en este *dar* y en este *hacer* busca, en último término, una superioridad.

Se puede decir que esto es moralismo, palabra de la que es moda burlarse. Y también esta fácil ironía antimoralista es una inconsciente herencia marxista, combinada sin embargo con la lectura epidérmica de

² El ejemplo más típico de colaboración necesaria y sin embargo libre y completamente espontánea para aumentar el poder del individuo está dado por el lenguaje. El hombre solo no sabe hablar y por eso no puede pensar: no tiene más que una personalidad rudimentaria. Su plenitud como individuo se logra sólo en las relaciones sociales y tiene, como todas las cosas humanas, un precio de renuncias. Cuanto más voluntaria esta renuncia (es decir, basada sobre un sentimiento más de amor que de obligación o de necesidad), tanto más libre. De aquí la gama de los diversos valores de la asociación y del pacto que constituye su base, entre los dos límites opuestos de la fuerza bruta y del amor, pasando por la estricta y medida justicia.

Maquiavelo. Que las reglas de una acción política dirigida a la conquista y a la conservación del poder no tengan nada que ver con las normas morales, o más bien sean moralmente negativas, es muy verdadero. Pero esta verdad no es aplicable a los que repudian todo poder y para quienes la historia verdadera es la historia de la libertad y es por lo tanto una concatenación de hechos que brotan del humus de la vida moral. La autoridad que atomiza la sociedad bajo el peso de una uniformidad inorgánica, disfrazada de organización, y la solidaridad espontánea que construye en la base los órganos vitales de la vida asociada cuyo proceso culmina en la libertad, son los dos polos opuestos de la voluntad de poder natural en el hombre. No se quiere volver a explicar la historia, como en el cristianismo primitivo, como una lucha entre Dios y Satán; pero es necesario reconocer la importancia -por demasiado tiempo olvidada- que el elemento divino y el demoníaco (o, si se prefiere, el elemento humano y el bestial) tienen en el corazón y en la acción de los hombres.

Ahora bien; se puede decir que el socialismo tiene su misma base en este aspecto sano de la voluntad de poder, cuyo instrumento es la asociación que multiplica al infinito las proyecciones del esfuerzo individual. Hoy las exigencias de la vida material, hábilmente explotadas por unos pocos que se hacen dueños de las conciencias comprándolas con el indispensable pan, representan para los más una barrera insuperable que los amontona en la ignorancia y en la miseria. Dando a los productores y a los consumidores la posesión colectiva de los medios de producción y de los bienes de consumo, el socialismo libera a las comunidades humanas del predominio obsesivo del factor económico, transformando la codi-

cia hostil en un común esfuerzo de explotación de las riquezas naturales. El socialismo es por esto la verdadera liberación del individuo, liberación que hemos visto iniciarse (ya que la lucha, la aspiración, son ya una liberación) a través de muchas tentativas insurreccionales y a través del movimiento obrero y el cooperativo, dos formas diversas -fácilmente degenerables, pero sanas en las fuentes- de la defensa de la vida y la dignidad de la persona contra el sistema del beneficio capitalista. Así en la comuna medioeval, campesinos y artesanos afirmaban su posibilidad de ser hombres contra la casta privilegiada de los señores feudales. En la medida que una comunidad así creada oprime y trata de anular al individuo, pierde su poder funcional en el sentido de la justicia social y se vicia de una secreción morbosa y parasitaria: la autoridad de algunos individuos (que crean para sí o protegen en otras posiciones económicamente privilegiadas) sobre una masa cada vez más amorfa y esclava.

Trasladar la voluntad de potencia desde el plano bestial al humano, del plano de la fuerza al de la inteligencia, del plano de la autoridad al de la solidaridad que libera y multiplica las posibilidades individuales, significa, es cierto, cumplir una revolución moral, pero no significa, como podría parecer a un lector apresurado, separarse del campo de las realidades prácticas, ni caer en el reformismo. Existen, en acto o en germen, o se pueden concebir como posibilidades para realizar en el futuro, los órganos de este poder del hombre. Liberarlos de los bajos intereses que estorban o pervierten su acción o les impiden nacer, hacer de ellos los núcleos coordinados de la sociedad del futuro, es obra revolucionaria.

Son justamente los nuevos desarrollos de la técnica y las nuevas formas de vida asociada, para las que estos desarrollos —unidos a la decadencia del capitalismo— crean las condiciones favorables, que nos hacen insistir más sobre este aspecto que sobre otros del pensamiento anarquista. Estas nuevas formas pueden ser, o bien el totalitarismo, que ya no hay necesidad de definir desde que Orwell ha hecho, en una novela de gran valor político —"1984"— su descripción exasperada pero no caricaturesca, o bien manifestaciones de socialismo más o menos libre, susceptible de evoluciones y revoluciones en un sentido anárquico.

III) *El socialismo no es por ende necesariamente el heredero del capitalismo privado en proceso de decaimiento. El heredero del capitalismo parece ser, según todas las probabilidades, el totalitarismo estatal.* Contra este último es necesario continuar la lucha iniciada en el siglo pasado por la clase obrera contra la burguesía capitalista. Tres son las grandes líneas del proceso totalitario: una, parte de esta misma burguesía capitalista y ha tenido su primera manifestación en el fascismo y el nazismo; la otra comienza con el sofocamiento de la revolución socialista rusa por parte de la dictadura bolchevique y desemboca en el régimen que se suele llamar stalinismo; la tercera, todavía incipiente, consiste en un progresivo reforzamiento del Estado en los países llamados democráticos —no tanto aún sobre el terreno político, como sobre el menos visible terreno económico— y en la formación de la nueva clase de funcionarios estatales que tienen en sus manos, no la propiedad, pero sí el control de la riqueza nacional.

En los Estados Unidos el Estado tiende, a través del "income tax", a atribuirse una parte preponderante del beneficio capitalista; en los países más desarrollados de la América del Sur, el Estado incide sobre los precios de los artículos de consumo y sobre los salarios mucho más que la ganancia del empresario. La clase en parte parasitaria de los empleados públicos se encamina a ser en muchos de estos países una fuerza socialmente más peligrosa que las manifestaciones del imperialismo extranjero o del capitalismo local de tipo anticuado.

En los últimos tiempos esta transformación ha sido bastante estudiada pero sin dar el suficiente relieve al alcance político del fenómeno. En realidad todo nuestro vocabulario se está volviendo anticuado o vacilante: los gobiernos burgueses no son más *esencialmente* burgueses, la democracia capitalista, que jamás ha sido verdadera democracia, se encamina a no ser ya ni siquiera capitalista; las clases no han desaparecido pero se encuentran en proceso de rápida transformación y tienden, en los países totalitarios, a transformarse en castas más o menos cerradas. En los países llamados democráticos, los dirigentes efectivos (no necesariamente miembros del directorio) de un gran trust bancario están mucho más cercanos a los dirigentes de ciertas enormes organizaciones sindicales o a los funcionarios gubernativos encargados de regular —pongamos— el comercio exterior, que al grueso de la que todavía suele ser llamada burguesía capitalista. De la sed de poder de esta nueva clase viene hoy el peligro de guerra y la oposición al socialismo, cuando éste no sea el seudo-socialismo de las nacionalizaciones. Una verdadera socialización quitaría en efecto, a esta casta dirigente, aquel control de la producción y de la

distribución que es siempre el principal instrumento del dominio político. El clima de guerra, con la correspondiente desviación del progreso técnico hacia las exigencias de la preparación militar, obedece al temor de perder; a través del normal desarrollo de la explotación de las fuerzas naturales por parte de los hombres, el dominio sobre esa incógnita que llamamos personalidad individual. En este temor, que impide buscar, por ejemplo, en la disminución de las horas de trabajo un paliativo a la desocupación, coinciden los cuadros dirigentes de los grandes partidos y de las organizaciones sindicales, los magnates del capital industrial y financiero supérstite (que no saben ni siquiera ellos hasta qué punto son independientes, hasta qué punto son dueños del engranaje político de su país, y hasta qué punto son sus ruedas) y los altos burócratas de las administraciones estatales y de los ejércitos. Este temor hacia la más pequeña autonomía domina el panorama del totalitarismo típico, el ruso, pero ejerce una influencia fortísima, por más que no siempre sea consciente, en las altas esferas del llamado bloque occidental, cuyas clases privilegiadas no vacilarían en arrojar en brazos de Stalin si sus respectivos pueblos demostrasen excesivas tendencias a emanciparse. Esto no es una paradoja; basta estudiar el color político-social de las adhesiones que anduvo recogiendo durante la guerra civil de 1936 al 39 el minúsculo partido comunista español en la parte republicana de la Península Ibérica, o, recíprocamente, el apoyo dado por el partido comunista italiano a las fuerzas más retrógradas (monarquía y clero) en el momento más revolucionario de la resistencia, en la Italia todavía empeñada en la guerra "antifascista",

para darse cuenta que el antagonismo entre "Oriente" y "Occidente" es en el fondo simple y acaso efímera rivalidad³, y que la lucha verdadera, a través de la cual todavía se puede salvar el destino de la humanidad, *no es la guerra*, sino el esfuerzo revolucionario contra los totalitarismos en acto o en gestación en todas partes del mundo.

Este esfuerzo, no sólo no tiene nada que ver con la guerra, sino que es en sí mismo la única posible lucha contra la guerra misma, siempre que sea esfuerzo creador, esto es, en este momento, siempre que sea orientado en sentido socialista.

IV) No hay que hacerse ilusiones: si el capitalismo está perdiendo vitalidad, el totalitarismo es fuerte, más fuerte que el régimen llamado burgués en su época de auge. Es capaz de negar todos los valores humanos, capaz de un retorno a la bestialidad primitiva con todos los refinamientos del progreso científico. Por otro lado, después de la terrible depuración sufrida, después que el totalitarismo ruso ha devorado al socialismo bolchevique y a la utopía marxista del Estado que se destruye a sí mismo, el socialismo consciente es débil, a pesar de la responsabilidad sobrehumana que pesa sobre sus espaldas en esta hora de decisivo peligro.

Las multitudes de obreros y campesinos y una parte del proletariado de cuello blanco aspiran va-

³ Como, en la víspera de la última guerra, una parte del gran capital norteamericano era nazistófilo, así ahora un sector importante de Wall Street, en desacuerdo con el gobierno de su propio país, es partidario de un acercamiento del Oeste al Este en el terreno comercial. Ver a este respecto las palabras de Charles Wilson, en fecha 20 de Noviembre de 1951 y lo que ha sido publicado en el mismo período en el "Wall Street Journal" y en el "U.S. News and World Report" según el breve resumen que da de ellos Ch. Devancon en el N.291 del "Libertaire" de París.

gamente al socialismo, pero no saben dónde está. Lo buscan como buscan la libertad, fuera de sí mismos. Y así ha sucedido, como dice un escritor contemporáneo en un artículo autobiográfico, que muchos italianos asqueados del fascismo han entrado al partido comunista por una exigencia, al mismo tiempo, socialista y liberal y son llevados exactamente en dirección contraria a aquella en que quieren marchar. Cuando después lo advierten, en su mayoría se encierran descorazonados en los límites de su egoísta vida privada diciendo que "la política es una porquería", "los diarios están llenos de mentiras", "todos los partidos son iguales". Todas cosas justas, pero que en el fondo no son más que un pretexto para la pereza de quien espera que le regalen un mundo nuevo, por el que estaría dispuesto a veces hasta a dar la vida, pero por cuya construcción no se siente personalmente responsable.

Todo esto es humano, pero es perpetuado, transformado de instinto en hábito, por la propaganda negativa de los grandes partidos "de masas". Las multitudes regimentadas se mueven en varias direcciones, pero siempre "en contra": contra la guerra, contra el capital, contra los extranjeros, contra los hebreos, contra los negros, contra los comunistas... Es fácil unir en el odio fuerzas humanas heterogéneas y utilizarlas como masas de maniobra o como carne de cañón. Y como tales las utilizan las castas dominantes, orientadas todas hacia el totalitarismo.

Y así vamos hacia la guerra que los hombres odian en todas sus fibras, como el enfermo grave odia la enfermedad que lo lleva a la tumba.

V) La lucha contra la guerra ya no puede basarse más sobre la propaganda tradicional de los partidos de izquierda. Se ha discutido mucho en estos últimos tiempos en los ambientes anarquistas un artículo de Ernestan que, continuando la posición que Rocker sostuviera durante el último conflicto mundial, se traduce sustancialmente en un apoyo a las "democracias occidentales". Contra esta actitud que tiene algo de suicida y desesperada no se pueden oponer evidentemente las palabras de hace cincuenta años.

En efecto, no es nuestra posición la que ha cambiado, sino la naturaleza misma de los factores que arrastran a la humanidad hacia la guerra. Nuestra posición es fundamentalmente idéntica, pero hay que dar de ella una nueva definición en relación con el ambiente que la rodea, en el cual la guerra misma se ha vuelto un peligro totalitario, porque ya no amenaza a un sinnúmero de vidas, sino a la vida en sí misma. Por otra parte, el nacionalismo ya no es la principal entre las pasiones que ciegan a los hombres y los arrastran a matarse. La amenaza inminente de la guerra se mezcla en todas las luchas internas. Las dos partes en futuro conflicto ya están combatiendo en el interior de cada Estado. La próxima guerra será esencialmente (como ya en parte la pasada) una guerra de "quintas columnas". En estas condiciones ya no basta ignorar las fronteras, afiliarse a las distintas Internacionales pacifistas, tratar de unir a todos los que odian a la guerra, cosa bastante fácil en tiempos de paz.

El problema que debemos plantearnos es el de la línea de acción que tenemos que seguir para preparar, a través de los próximos cataclismos, la acción futura en sentido federativo y anti-estatal.

En efecto, la negativa de tomar posición bajo una de las dos banderas que con sus dos sombras parecen cubrir al mundo, no puede ser sólo una actitud negativa, "para salvar el alma", es decir eximirse de la responsabilidad de tantas injustas muertes futuras y poderse presentar mañana con las manos puras ante los hombres torturados por la larga angustia y asqueados de sangre.

La repugnancia difusa por todo lo que recuerde en cualquier forma el conflicto pasado o haga pensar en el conflicto futuro es, seguramente, la base más elemental y, por lo tanto más amplia para la lucha contra la guerra, pero es base inerte, que sólo puede adquirir un valor positivo si se transforma el horror en entusiasmo, el fatalismo en iniciativa. Y si el *no* une, el *sí* divide.

En otras palabras, la lucha contra la guerra no puede ser "pacifista", ni "unitaria"; implica una actitud, no de simple resistencia, sino de ofensiva, es decir, de creación.

La construcción de un mundo en que la causas de los conflictos violentos de carácter colectivo hayan sido eliminadas, no es obra de paz. Aún iniciada con métodos y medios pacíficos, tarde o temprano será considerada por los privilegiados del poder y del dinero como un ataque directo a sus intereses y obstaculizada, pues, con la violencia. Por eso la lucha contra la guerra es en sí lucha revolucionaria. Esto, los anarquistas siempre lo han dicho.

Siendo la guerra un corolario obligado de la injusticia social y de la voluntad de poder, sólo puede ser eliminada en función de la conquista de la justicia social y de la libertad del hombre, y no simplemente en nombre de la paz.

Una posición puramente negativa conserva una aparente unidad alrededor del mínimo común denominador pacifista sólo hasta la víspera de la crisis. Y mientras tanto adormece los espíritus y sumerge la iniciativa creadora en aquel deseo colectivo de quietud y de inercia en el cual, en los momentos decisivos, cualquier poder constituido encuentra su mejor sostén.

La lucha contra la guerra debe, pues, ser conducida en sentido positivo y sobre el terreno social.

Es un lugar común que la guerra es una consecuencia natural del régimen capitalista. Esta afirmación correspondió a la realidad durante cierto tiempo, a partir de la Revolución Francesa; hoy ya no es sino una media verdad. En este momento nos lleva a la guerra mucho más el Estado, que el capitalismo privado.

Toda *nacionalización* es, en el fondo, una *militarización*. Inversamente, cada paso hacia la descentralización, hacia el contralor y la gestión directa de los organismos económicos por parte de los interesados y en la base, es una garantía contra la guerra.

Esta comprobación no implica una defensa del capitalismo privado, que en su fase imperialista, causó la guerra del "14-18" y que, a partir de 1930 —a través de su crisis—, nos está arrastrando, aún resistiéndose a veces contra él, hacia el totalitarismo estatal. Ella es, simplemente, el reconocimiento de una nueva situación, en la cual la empresa capitalista, que "los occidentales" parecen querer defender, si continúa siendo una monstruosa injusticia, ya no es el principal peligro para la vida física de la humanidad, sino sólo el prefacio de este peligro. Aún en los países en que conserva gran parte de su fuerza, su importancia en el juego de los factores que nos arrastran a la guerra es

dada, sobre todo, por sus relaciones a menudo forzosas, con el Estado.

El miedo a la desocupación en lo interno (que es un miedo típicamente gubernamental), mucho más que el deseo de dividendos, contribuye —junto con las causas de carácter internacional— a mantener en plena actividad las fábricas de armamentos⁴.

Luchar contra la guerra quiere decir colocar el acento en el hombre y en los organismos que él naturalmente crea: familias, aldeas y ciudades (entendidas como núcleos más o menos vastos de habitantes, vinculados por necesidades sociales comunes espontáneamente sentidas y voluntariamente reconocidas), fábricas, establecimientos rurales, cooperativas de producción y de consumo, escuelas, liceos, universidades, etc.; quiere decir: trabajar con medios adecuados para que los vínculos entre estos organismos básicos sean de coordinación y no de subordinación. Sólo en la medida en que nos acerquemos a este ideal, la humanidad del hombre, sustraída a la regimentación de masas y transformada en consciente factor de historia, podrá ser una garantía contra los horrores atómicos.

Ahora bien, todo esto, a pesar de oponerse directamente a la guerra no tiene aún nada que ver con la paz, ni con lo que generalmente se entiende por pacifismo.

⁴ En la asamblea de 39 economistas reunida en Mónaco bajo la égida de la Unesco en setiembre de 1950, sir Hubert Henderson decía que "la consagración de gastos considerables a las necesidades de la defensa, constituirá por un período indeterminado el clima económico normal del mundo occidental" y que "el asunto de Corea y las medidas de rearme que la guerra de Corea ha provocado han quitado toda actualidad a la opinión según la cual el principal peligro del tiempo presente está en la desocupación generalizada, en la depresión cíclica y en la insuficiencia de demanda global" (citado por el *Libertaire* del 14-XII-1951). Palabras que indican, también de parte capitalista, más temor de la crisis definitiva, que avidez normal.

Cuanto más totalitario es un Estado, tanto más es agresivo. La lógica misma de su naturaleza lo lleva a obrar en el terreno internacional con los mismos métodos con los que elimina a la oposición en el interior. Se les ha hecho a menudo a los movimientos pacifistas la objeción de que toda acción dirigida a debilitar el esfuerzo de preparación militar en los países en que existe una, aún relativa, libertad, se traduce en indirecta colaboración con los posibles agresores totalitarios, que no toleran a ningún movimiento pacifista dentro de sus fronteras. El reparo no carece de fuerza, si razonamos en los términos que se nos quieren imponer (bloque occidental o bloque oriental).

Por otra parte, la necesidad de evitar la expansión del imperialismo staliniano es el slogan (eficaz, porque responde a una exigencia difusamente reconocida) con que se prepara la guerra en occidente; y la lucha anti-comunista es pretexto para medidas de represión que nos encaminan lentamente hacia el absolutismo estatal en los países en que éste no ha triunfado aún.

Mientras tanto, el arma principal del imperialismo ruso, más eficaz que la bomba de hidrógeno, es la idea-fuerza del socialismo, que no corresponde a ninguna realidad detrás de la cortina de hierro, pero es cómoda bandera de reclutamiento entre las masas explotadas de occidente.

Defender contra los gobiernos la libertad DE TODOS (inclusive de los enemigos de la libertad) como si se tratase de la nuestra; hacerles comprender a los trabajadores la esencia antisocialista, absolutista, inhumana del bolchevismo stalinista y combatirlo EN LA BASE, en la misma forma que a los demás tota-

litarismos; he aquí dos aspectos complementarios de nuestra tarea.

Si la quinta columna stalinista es derrotada por las fuerzas revolucionarias en el terreno de la propaganda y no por los gobiernos en el terreno de la represión, habrá mucha probabilidad de evitar el conflicto armado al que todos se preparan bajo la obsesión del miedo recíproco.

La lucha simultánea contra el Estado centralizador, contra el Capitalismo en proceso de transformación y contra el Partido Comunista, vanguardia del ejército totalitario, es lucha contra la guerra.

En la medida en que consigamos crear y defender, contra la opresión estatal y el privilegio capitalista, una realidad de justicia social y destruir entre los trabajadores el mito ruso, podremos oponernos verdaderamente a la guerra, sin ser instrumentos en manos de ninguno de los bloques gubernamentales en pugna. Hacia estos dos fines, y no hacia un pacifismo genérico, debe ser dirigido, a mi parecer, el máximo esfuerzo.

Concluyendo

La libertad no puede ser salvada por un retorno a la empresa privada, porque el salariado es por sí mismo esclavitud y porque el capitalismo privado ha dejado de ser vital; la libertad no puede ser salvada por el monopolio estatal de la economía, estrictamente ligado al absolutismo político; los dos polos opuestos entre los que oscila nuestro porvenir de seres humanos en este momento (y a cada uno de nosotros le toca dar su empuje) son, de un lado el monopolio de la economía

por parte de un Estado cada vez más absoluto, centralizado e inhumano, y por el otro diversas formas de socialismo libre, federativo, antiestatal, en que la economía sea un aspecto de la vida y no un instrumento de opresión.

Para precisar este concepto básico, debemos abrirnos paso entre una maraña de falsos ídolos, de dilemas artificiales, de axiomas aceptados universalmente sin análisis. Uno de estos últimos es el de la necesidad de unidad, de uniformidad en la planificación. A este respecto se confunden muchas veces dos cosas: el orden y la interdependencia de los diferentes engranajes, necesarios hoy en muchos sectores de la agricultura y de la industria, y la uniformidad en el sistema, no sólo no necesaria, sino, si es impuesta, sencillamente suicida. Se puede tener una preferencia teórica o incluso, moral, por un determinado sistema económico; quien trate de imponerlo uniformemente por la fuerza a vastas y complicadas colectividades no escapará al destino de muerte del bolchevismo ruso. La experiencia de los últimos treinta años debe ponernos en guardia contra cierto fanático misticismo revolucionario que lleva directamente a resultados opuestos a aquellos a que se quiere arribar.

Estamos, por ejemplo, contra la propiedad privada de los medios de producción, pero la expropiación forzada de la pequeña propiedad rural sin asalariados, sería un error peligroso y una injusticia, porque tal forma de propiedad –económicamente menos rentitiva que la socializada en la llanura, pero probablemente

más apta para ciertas zonas montañosas— no implica explotación y se podría definir más propiamente como una “gestión familiar” (y la familia es en este caso una especie de cooperativa) que se puede perfectamente incluir en una economía socializada.

Este no es más que un ejemplo; se podrían encontrar cien más. Ya ahora, en medio de todos los obstáculos que la sociedad capitalista y el creciente predominio estatal oponen a las iniciativas de individuos o colectividades, podemos reconocer el valor creador de la experimentación (y hasta de los errores) y la vitalidad de los sistemas mixtos. Lo esencial es que el hombre sea libre y el trabajo no sea explotado.

Esto no quiere decir que se deba creer fatalísticamente en el valor mágico de la espontaneidad. No se trata de abandonar al azar el nacimiento de la sociedad que deberá surgir de entre las ruinas en las cuales nos estamos moviendo.

Y aquí surge otro problema que atormenta desde hace tiempo a los anarquistas, pero parece hacerse sentir en forma más aguda en este momento, reflejándose en el pudor con que se evita definir idealmente el futuro.

El primer sentimiento que nos asalta cuando se trata de delinear el plano de la sociedad en la cual nos gustaría vivir y que soñamos para nuestros hijos es el temor del ridículo. Los constructores de utopías no han sido, en general, afortunados con sus previsiones, no gozan de popularidad y vendrían ganas de ponerles el sobrenombre afectuoso que Gustavo Módena había endilgado a Mazzini: “Machaca el agua” (Pestalacqua). Una “utopía” anarquista tiene además otro inconveniente; cuanto menos autoritario sea un régimen, tanto

mayor será la expresión de aquella variedad ilimitada que es inherente al espíritu humano, y por consiguiente tanto menos reducible a un esquema. Los esquemas son útiles, sobre una base material concreta, limitada en el tiempo y en el espacio (como los que fueron hechos en España en vísperas de la Revolución) y sirven entonces como experiencia previa y diría casi como ejercicio, aún cuando la realidad se muestra siempre mucho más grande que ellos. Pero a esto se limita su eficacia.

En el polo opuesto de los constructores de ciudades solares, están los destructores, los que piensan que todo está podrido en la sociedad actual y hay que barrerlo todo, dejando a la Revolución o a la Humanidad Futura (con mayúsculas) el encargo de reconstruir. Son los fatalistas de la espontaneidad.

Están después los fatalistas de las leyes históricas, que quieren obrar de acuerdo con estas leyes, para no colocarse fuera de la realidad; desprecian a los “utópicos”, de los que en realidad se distinguen muy poco.

Hay en fin otra actitud más modesta y realista, aunque pueda ser juzgada menos revolucionaria o hasta reformista, que me parece la mejor y por esto la he puesto en último término.

Consiste en repudiar el “todo o nada”, en respetar aquello que pueda haber de bueno en lo que el esfuerzo humano ha creado en los siglos, en acentuar y mejorar todo lo que tenga de libertario y solidario, combatiendo en cambio todas las manifestaciones autoritarias que lo deforman y desnaturalizan. Este no es un fin último al que tienda una única revolución: es un camino en el cual evoluciones y revoluciones (llamando revoluciones los períodos de crisis —violenta o no— en que el proceso histórico toma un ritmo más rápido y el trabajo

silencioso de siglos muestra de pronto sus frutos) se alternan, camino sobre el cual es posible verse obligados a retroceder en los momentos de derrota, pero que es sin embargo el que *se quiere seguir*.

Así, definir un programa de acción es, a mi parecer, trazar este camino, más importante en sí mismo que su punto de llegada, porque es en cada uno de sus tramos una realización por la que atraviesa la vida presente, que es más “viva” que la futura.

¿Tiraremos entonces “La Tierra Prometida” de William Morris y otras descripciones de la ciudad anárquica ideal? No; tenemos necesidad, para orientar nuestro camino, de un punto de llegada, al que sea posible acercarse cada vez más aunque se tenga la conciencia de que la perfección no es cosa humana y está por consiguiente, como el paraíso de las distintas religiones, fuera de la Tierra. “Hermoso, pero irrealizable” repite la gente. ¿Por qué irrealizable, si tiene una realidad en la mente del hombre y llega a orientar su acción en una cierta medida? Esta medida es también la de su “realidad”.

Justo por este especial carácter suyo, el punto de llegada no cambia. Cambian, sí, los obstáculos a través de los cuales debe pasar el camino, que es, esencialmente, el camino de la libertad. Y ya he empleado hasta demasiadas palabras para demostrar que la libertad implica hoy el socialismo.

Nosotros queremos ir, pues, *hacia* una sociedad descentralizada, pero articulada, constituida por federaciones de núcleos funcionales, integrados por las personas interesadas y que se gobiernen a sí mismos con el sistema de la democracia directa, sin “delegaciones de soberanía”. Cuando hablo de núcleos,

me refiero a las infinitas formas de asociación que para diversos fines ha encontrado el hombre en los diferentes países para multiplicar el resultado de sus esfuerzos combinándolos con los de sus semejantes. Muchos de estos núcleos se pueden crear, obedeciendo a las necesidades propias de cada ambiente, sobre las ruinas del beneficio capitalista que ha envenenado un período tan largo de nuestra civilización y como baluartes contra la amenaza de la nueva realidad totalitaria que se nos viene encima, bajo diversas formas, desde el Este y desde el Oeste. Pero otros de estos núcleos ya existen, distintos en los distintos países. Se trata de liberarlos de sus escorias, de restituirles la savia de la acción popular cuando la hayan perdido, de sustraerlos a la intervención del Estado y a la influencia de los partidos políticos, de coordinarlos, de hacer de ellos los engranajes de la vida real de un país. Esto es socialización (todo lo contrario de nacionalización); esto conduce directamente a la abolición del salariado y del sistema de los precios, conduce al trabajo asociado y a la distribución gratuita.

En Europa ocupan el primer puesto en cuanto a estas posibilidades de futuro los municipios, los sindicatos, los consejos de fábrica, las cooperativas. En América (o por lo menos en América del Sur) la realidad es más dúctil y las experiencias posibles más variadas. Pienso en colectividades agrarias, en cooperativas de consumo¹, en la gestión sindical de sectores de la producción y, aquí en el Uruguay, en una

¹ Quisiera repetir aquí, en la esperanza de que alguien más competente que yo la recoja y discuta, la idea de que la cooperación de consumo es mucho más fecunda en sentido revolucionario y anticapitalista que la cooperación entre productores que no elimina el beneficio ni la explotación indirecta, y crea categorías privilegiadas de trabajadores. La coopera-

transformación de los Entes Autónomos. Lo importante es tener el sentimiento de las posibilidades y de las oportunidades locales. Nuestra misión de militantes, que en el fondo es educativa aún cuando se despliegue a través de una actividad revolucionaria, se asemeja (como decía Sócrates respecto de su enseñanza) a la de la partera: ayudar a nacer.

tiva de consumo es accesible a todos, puesto que todos son consumidores, y responde mejor a la perspectiva de un próximo futuro en el que los problemas de la distribución serán probablemente más importantes e inquietantes que los de la producción. No sería el caso de examinar la conveniencia de sustituir la fórmula "la fábrica a los obreros" por la de "el control de las fábricas a los consumidores" o en términos más actuales: "la producción en manos de las cooperativas de consumo".

Antecedentes y posibilidades

A partir de la Comuna de París se ha definido con fuerza cada vez mayor el carácter concreto, práctico, de esta tendencia hacia un socialismo de base, con o sin etiqueta libertaria. Es cierto que se han vuelto más claras y más implacables también las tendencias opuestas: esta claridad en las definiciones contrarias es un síntoma de maduración. Lo que sucedió en el siglo pasado con la igualdad, con la libertad jurídica o la república, sucede hoy con el socialismo. Las premisas de antes llegan ahora a sus últimas consecuencias y vemos que el socialismo se anula en la autoridad como antes la libertad se anulaba en el capitalismo. Este proceso de maduración nos permite hoy distinguir mejor el camino.

Lo que se hace con medios y en un ambiente de libertad es frecuentemente menos espectacular y monumental que lo que se construye rápidamente por imposición; pero es también más real y sólido. Todos están cansados de las manifestaciones oceánicas en que las multitudes no saben gritar más que nombres propios, a veces simplificados con ese objeto y que desaparecen en el tiempo como huellas sobre la arena; el hombre no quiere saber más nada, en su historia futura, de pirámides faraónicas y de imperios donde no se pone el sol; existe una difundida saciedad de rascacielos y planes quinquenales...

Sabemos que entre estas fuerzas implacables la voluntad del hombre libre es unas veces como una hoja débil y liviana en la tormenta y otras veces como la misma tormenta que rompe los diques. Pero sabemos además que sólo lo que ella construye tiene un valor positivo.

La Comuna de París fue una primera afirmación colectiva y popular en el sentido del que estamos hablando; la Rusia de 1917, con sus soviets de obreros y campesinos, muy pronto sofocados por un Estado que por ironía se llama soviético, es otra; después hemos tenido España con su sangrienta experiencia de tres años, durante los cuales sólo aquel poco de socialismo, creado y mantenido por el pueblo a través de los sindicatos y de las colectividades agrícolas, pudo asegurar la continuidad de la vida material; en muchas comunidades autónomas de Palestina, aunque ahora semisofocadas por el predominio de las fuerzas estatales, podemos estudiar otro ejemplo constructivo del socialismo libre. Son todas tentativas, aisladas y por el momento efímeras, pero suficientemente frecuentes y amplias como para señalar un camino de la personalidad humana para llegar a la justicia sin anularse en el Estado.

Volvemos a preguntarnos ¿es utopía? Todo lo humano es utópico antes de traducirse en realidad; y todo lo que depende de la voluntad es realizable. Lo que importa es tener un camino orientado. Y cuando este camino pasa entre la gente que trabaja y come y ama y piensa, pasa entre sus casas y sus industrias y entre todo aquello que su espontánea fraternidad ha creado en los siglos, recogiendo y depurando tradiciones, coordinando esfuerzos, derribando las barreras que

aprisionan la vida e imponen la uniformidad, reconocemos en él el camino de la historia real, de la que sólo fugaces destellos llegan hasta los textos de enseñanza; no es el camino de la utopía.

Utopía es querer fabricar una sociedad desde posiciones de gobierno, utilizando a los hombres como materia prima a fuerza de leyes aplicadas por la violencia.¹

Hecho el balance de estos últimos años, encontramos, pues, un proceso totalitario en pleno desarrollo, que resuelve provisoriamente el problema social transformando las clases en castas, burocratizando el privilegio, militarizando la vida de las masas, centralizando enormemente el poder, monopolizando la iniciativa, eliminando al individuo como fuerza creadora, negando, en una palabra, al hombre.

Contra la amenaza totalitaria contamos casi exclusivamente con el deseo, la sed que grandes multitudes tienen de socialismo, como medio de liberación. Existe el enorme peligro de que estos deseos de construcción socialista sean canalizados (y en parte ya lo han sido) dentro del proceso totalitario. La única esperanza —la

¹ El concepto mismo de ley, aplicado a los seres humanos está hoy en crisis, ya sea que se lo tome en sentido jurídico, o que se dé a la palabra un sentido científico en el ámbito de las disciplinas que estudian al hombre. En esta época de extrema mecanización material nuestra visión de la vida se ha hecho más realista; la única realidad verdaderamente concreta es el individuo, la única fuerza concreta su fuerza física y espiritual. Así las leyes históricas, económicas, fonéticas, que parecían gobernar la evolución de las instituciones humanas, de la producción y el consumo, o de las lenguas, se reducen a simples indicaciones estadísticas y ayudan a hacer cálculos de probabilidades, que pueden ser contradichos en cualquier momento por imprevisibles intervenciones, no del factor hombre en abstracto, sino de determinados hombres en concreto, muchos o pocos, débiles o poderosos. Si hemos de ser lógicos, trasladando este mismo criterio al terreno jurídico, debemos volver desde la teoría jacobina de la omnipotencia de la ley establecida por una pretendida mayoría, hacia la liberal del máximo respeto por los derechos del individuo.

esperanza que el más pesimista de nosotros conserva mientras sienta en sí o a su alrededor fuerzas que luchan— está en dar al mundo otros ejemplos como el español, está en creaciones socialistas libres y coordinadas, que disipen el íncubo de la inevitabilidad de la policía secreta, del balazo en la nuca, de los campos de concentración y de la esclavitud.

La libertad según Luce Fabbri

*Margareth Rago**

Conocí a Luce Fabbri en San Pablo, en agosto de 1992, en un congreso anarquista internacional realizado en la Pontificia Universidad Católica. En un ambiente muy animado y colorido se reunieron, durante una semana, estudiantes, intelectuales y militantes de varias generaciones y nacionalidades, que discutieron los más variados temas. Yo participaba de una mesa redonda sobre la experiencia de las “Mujeres anarquistas”. Frente a mí, sentada en la primera fila de un auditorio colmado, una señora ya mayor, delgada, de cabellos blancos, escuchaba con mucha atención. Al final, me abordó con inquietantes observaciones. En aquel instante tuve la extraña sensación de que los papeles estaban cambiados y que yo debía estar escuchando en lugar de hablar. Enseguida me di cuenta de la complejidad de la función del historiador: yo historizaba la experiencia de ella, narraba su pasado. Me quedé pensando en las relaciones entre la memoria y la historia.

En general, los encuentros “fuertes” me atontan ligeramente y demoro cierto tiempo en entender lo que está sucediendo. En realidad, ya hacía algún tiempo

* Margareth Rago es brasileña. Historiadora, profesora, doctora del programa de posgrado en Historia de la Universidad Estadual de Campinas. Autora de *Do Cabaré ao Lar: Autopia da cidade disciplinar* (1985), *Os prazeres da noite: Prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo* (1991) y *O que é Taylorismo* (1984), sobre la formación del proletariado y el anarquismo en el Brasil.

que estaba investigando la historia de las mujeres anarquistas, en San Pablo y en Río de Janeiro, pero sentía que me faltaba encontrar a alguien cuya experiencia de vida fuese más marcante, más reveladora del propio anarquismo. Aquel instante de diálogo fue definitivo.

Algunos días más tarde iniciamos la grabación de sus memorias en casa de otro anarquista histórico, el profesor Mauricio Trajtenberg. Y tres años después me encontré con ella por primera vez en Montevideo, en la calle Juan Jacobo Rousseau del barrio La Unión, continuando la serie de entrevistas comenzada a partir de aquel contacto en Brasil. Allí, en una tranquila biblioteca cuyos estantes cubrían las cuatro paredes con libros de Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Maquiavelo, Leopardi y Dante Alighieri, entre muchos diarios, folletos, cartas y otros papeles amarillentos, Luce empezó a contarme, calma y reflexiva, sus experiencias políticas, intelectuales y personales. Poco a poco, me adentré en su universo.

Su padre, el profesor y militante anarquista Luigi Fabbri, su madre Bianca y su hermano Vero emergieron gradualmente en su memoria, siempre marcada por importantes nombres del anarquismo internacional y también de conocidos socialistas. El primero ajeno a la familia en entrar en escena fue el carismático Errico Malatesta, amigo personal de su padre, admirado en toda Italia. Mientras yo observaba su retrato en blanco y negro colgado de la pared, Luce me contaba cómo aprendió a manejar los juguetes mecánicos que él les regaló, a ella y a su hermano, en visitas al amigo Fabbri: "Malatesta fue para nosotros una especie de abuelo. Cuando él llegaba, era una fiesta en casa. Tenía

la capacidad de sentarse en el suelo y quedarse jugando con nosotros una hora. Lo quería muchísimo".

Se puede decir que Luce tuvo una infancia y una adolescencia relativamente felices, sin las tradicionales represiones y censuras que en general sufre la mayor parte de los niños. Sin embargo, la armonía familiar se veía alterada por graves problemas exteriores. En un medio libertario acogedor, en convivencia con figuras expresivas del movimiento obrero italiano de las primeras décadas del siglo, desde temprano la joven presenció frecuentes persecuciones políticas contra los revolucionarios, los crueles acontecimientos de la Primera Guerra Mundial, el rápido nacimiento de las bandas fascistas. En un trabajo que escribe posteriormente, Luce se coloca como observadora directa de la emergencia del fascismo: "Fui testigo de ese nacimiento: Bolonia, la ciudad donde residía, fue considerada siempre el principal centro de irradiación del fascismo y, así como con mi padre frecuentaba ambientes relacionados con las tres ramas de la enseñanza, el periodismo, los partidos de izquierda y los sindicatos obreros, por mi condición de estudiante de escuela secundaria tenía contacto con las familias de esa pequeña y mediana burguesía provinciana, cuyos hijos, junto con elementos obreros desocupados, habían formado los primeros contingentes de 'camisas negras'. (...) Sentía alrededor de mí mucho odio y mucho amor; se vivía entre malentendidos y se buscaba la verdad. La calle, tumultuosa y exasperada; mi casa, cruce sereno (aunque por momentos dolorido o entusiasta) de corrientes encontradas; las casas de mis compañeros de clase, en su mayoría sumidas en un silencio reticente, rencoroso, despreciativo, que de pronto encontró su

grito cuando las primeras 'expediciones punitivas' esgrimieron puñales y machetes".

Al contrario de los intelectuales engañados con las primeras manifestaciones del fascismo, dice Luce, los obreros de las fábricas y los campesinos entendieron desde un principio el carácter conservador y antisocialista del movimiento en curso. Para éstos, los "camisas negras" fueron desde un comienzo los principales enemigos de las cooperativas, los sindicatos, las autonomías municipales y el socialismo en general. El fascismo surgió, en realidad, como "una contrarrevolución preventiva", dijo ella, invocando el título del libro escrito por su padre en 1921.

De este modo, Luce se formó con un profundo amor por la libertad y un gran horror al poder, la violencia y la desigualdad social. El ascenso del fascismo, en los años veinte, provocó la separación de la familia y el exilio en el exterior. "Las persecuciones continuas nos obligaron a salir del país. Huimos cruzando las fronteras hacia Francia, con una diferencia de un año entre cada uno de nosotros. Luego de una corta estancia en París, decidimos venir a Uruguay. No teníamos documentos; sólo aquellos certificados que otorgaba el gobierno francés: 'Dice llamarse...'. Corría el año 1929. Mi hermano se quedó en Italia, desplegando una actividad opositora. Fue llamado a filas y pudo escaparse de que lo llevaran a Alemania. Finalmente me reencontré con él después de la guerra, cuando vino a Uruguay."

En 1928, apenas terminado el doctorado en Letras en la Universidad de Bolonia, Luce debió partir urgentemente para encontrarse con sus padres que, refugiados en París, la esperaban con ansias. Todo

pasó entonces muy rápidamente: la fuga a través de los Alpes, los pasaportes falsos, el embarque clandestino en el buque carguero que los trajo a América del Sur, y la llegada al puerto de Montevideo, donde fueron recibidos por compañeros anarquistas como Antonio Destro y Moscallegra.

Aquí, Luce no tardó en integrarse, aunque hablando un español un poco antiguo que había aprendido en los cursos de literatura en Bolonia. Participaba de un grupo de mujeres que se reunía en el sindicato de los panaderos, donde además tomaba clases de español por las noches, junto con otros exiliados políticos. Procuraban recaudar fondos para el comité de los presos, organizaban picnics, hacían volantes. En aquel tiempo, muchos refugiados políticos llegaban a Montevideo expulsados de Buenos Aires por el gobierno del general Uriburu, que los devolvía a Italia y España. Gracias al apoyo de los compañeros, podían quedarse en Montevideo, encontrar algún trabajo y escapar de los dictadores.

Además de militante anarquista, Luce se transformó en profesora de historia de enseñanza secundaria, hasta que, en 1949, pasó a integrar el cuerpo docente de la Universidad de la República, en el área de literatura italiana. Su producción intelectual, iniciada ya en Italia con una tesis sobre Eliseo Reclus y algunos artículos de filosofía política, encontró así campo abierto para una gran expansión. Su militancia política se enriqueció con la publicación de la revista *Studi sociali*, que Luce dirigió entre 1936 y 1945, y de otros periódicos que promovían la resistencia al fascismo y la difusión de los ideales anarquistas: "La redacción, las pruebas de galera, la compaginación,

el transporte de los ejemplares, los paquetes; todo estaba a mi cargo. Me ayudaban mi compañero y mi madre. La revista se sostenía con la colaboración de los obreros y refugiados de distintas partes de América, que hacían picnics, por ejemplo, y enviaban cheques por tres dólares o sumas similares". En 1943 participó de la edición de *Socialismo y Libertad*, una experiencia periodística innovadora donde socialistas, anarquistas y republicanos trabajaban juntos en la resistencia al fascismo. "Queríamos demostrar que, aun pensando distinto, con una preocupación básica común se podía lograr una convergencia de esfuerzos."

Al lado de su padre e incluso después de su muerte, en 1935, Luce estuvo profundamente comprometida en la lucha contra el fascismo italiano, responsable de su exilio en Uruguay; contra la dictadura de Gabriel Terra; contra el régimen franquista, sobre todo por la derrota de los anarquistas en la revolución española, y, posteriormente, contra la dictadura militar. Activa militante, no sólo escribía innumerables artículos de denuncia en los periódicos que ella misma publicaba, como *Rivoluzione libertaria* - ayudada por su marido, Ermácora Cresatti, y por su madre - sino que también organizaba reuniones, encuentros y recaudaba fondos junto a compañeras como Inés Guida, recientemente fallecida.

En Uruguay, la lucha antifascista liderada por los anarquistas italianos y latinoamericanos condujo a la organización de varios núcleos políticos, donde se discutían los acontecimientos del día y las estrategias de actuación. Había grupos anarquistas, socialistas y comunistas, y en el *Círculo Italiano* -un importante

núcleo que consiguió escapar de la influencia fascista - estaban, según Luce, los más viejos, garibaldinos.

"La posición antifascista encerraba muchos matices. Me acuerdo de cuando, dando clases de italiano en preparatorios (hacia 1940 o 41), me escribieron cosas en el pupitre contra el ejército italiano, por ejemplo que los soldados robaban o eran cobardes, con el propósito de fastidiarme. Eran los primeros días de clase; no me conocían. Y entonces yo no tuve más remedio que decirles: 'Muchachos, yo vine aquí para buscar libertad y comprensión'. Bueno, quedaron contentísimos los muchachos. Y al día siguiente me encontré en el pizarrón: 'Viva Italia Libre', 'Viva De Gaulle', 'Viva Churchill'. Me di cuenta en ese momento de qué difícil era hacerme entender."

Cabe destacar que una vida marcada por tantos momentos de clausura política y violenta persecución a los anarquistas y demás grupos de izquierda no la volvió una persona pesimista. Por el contrario, Luce enfoca su mirada hacia los espacios en que encuentra prácticas de libertad, en que entrevé caminos alternativos. Positiva, sabe interferir rápidamente. Esto me hace acordar a aquel día en que le conté de mi espanto cuando mi hija, en ese entonces una niña, se puso a discutir la teoría de Charles Darwin. Luce me respondió que sería bueno presentarle el libro *El apoyo mutuo*, en el que Kropotkin critica contemporáneamente al evolucionista, mostrando que sin solidaridad y cooperación ninguna sociedad puede sobrevivir.

Creo que la principal arma de Luce es la palabra, sobre todo la escrita. Y aunque sus libros, folletos y numerosos artículos se refieran a temas muy diversos, traspasando las tradicionales fronteras establecidas en-

tre los saberes, pasando de la política a la educación y al lenguaje, de la historia a la crítica literaria, es posible encontrar un punto común en todos ellos: la búsqueda de libertad, en el pasado y en el presente.

Entre la militancia y la poesía

Se puede decir que la vasta producción política e intelectual de Luce Fabbri se orienta hacia tres grandes temas: la crítica al fascismo y al totalitarismo, teniendo en cuenta la valoración de la libertad y los ideales democráticos y la implementación del proyecto anarquista; literatura italiana, lingüística y crítica literaria, y por último cuestiones pedagógicas.

Varios de sus libros, folletos y artículos publicados en la prensa procuran explicar el fenómeno del fascismo, que con tanta intensidad marcó su vida. Camisas negras, de 1933, fue publicado a partir de conferencias que ofreció en Rosario. Entre sus folletos se cuentan El totalitarismo entre dos guerras, La libertad entre la historia y la utopía, El fascismo, definición e historia y Sotto la minaccia totalitaria, de 1962. En todos ellos están presentes el ataque violento al totalitarismo y la crítica anarquista al poder y a la violencia constitutiva de las relaciones socioeconómicas, tanto en el mundo capitalista como comunista. Ya los acontecimientos revolucionarios de 1936 en España habían dado origen a la Antología de la revolución española, publicada en 1937 bajo el seudónimo de Luz de Alba.

De sus opúsculos políticos se destacan La libertà nelle crisi rivoluzionarie, de 1947; L'antiimperialismo, l'anticomunismo e la pace, de 1949; y, principalmente, La strada, de 1952, que la editorial Nordan-Comunidad

republica ahora como "El camino", y en el cual Luce realiza su propia definición del anarquismo. Más que un punto de llegada que nos espera en el horizonte, dice, el anarquismo se construye al andar, en la búsqueda cotidiana de la libertad que revoluciona radicalmente el presente. En 1983 Luce publica El anarquismo, más allá de la democracia, un folleto que amplía el conjunto de textos militantes, profundos, más prácticos al mismo tiempo, en que discute cuestiones políticas candentes, procurando aclarar conceptos y posiciones y definir programas de acción.

En medio del discurso político crítico, sin embargo, emerge la poeta sensible. I canti dell'attesa, de 1932, "libro de exilio y destierro", como ella misma lo define, reúne poemas escritos desde Italia, homenajes a Montevideo, que la recibió con los "brazos abiertos", y nostálgicas manifestaciones de afecto a su tierra natal. Ese mismo sentimiento la lleva, en décadas posteriores, a dedicarse al estudio de La poesía de Leopardi (1971), privilegiando la obra del poeta nacido en Recanati. Varios artículos de crítica literaria completan un trabajo incansable: "Las corrientes de crítica e historiografía literarias en la Italia actual" (1955); "La poesía del 'paraíso' y la metáfora de la nave" (1960) y "Alegoría y profecía en Dante" (1962), entre otros.

Más recientemente, Luce publica un estudio sobre Maquiavelo, presentado como prólogo de la traducción que hizo al español de El príncipe; un trabajo sobre los cantos de Dante Alighieri, y, en 1996, produce una biografía de su padre titulada Luigi Fabbri: storia d'un uomo libero. Actualmente escribe una historia del autodidactismo, que ella considera un fenómeno característico de la clase obrera en su "época de oro".

Pienso que es hora de dar mayor espacio a su profunda contribución teórica e ideológica al pensamiento libertario contemporáneo. Sus agudas reflexiones permiten ampliar la propia doctrina del anarquismo, tal como había sido transmitida por los primeros teóricos y por su padre, cuestionando a la vez las afirmaciones de que esta corriente política no es capaz de actualizarse y proponer nuevas alternativas para el mundo actual.

Luce y el anarquismo contemporáneo

Toda la experiencia vivida por Luce a lo largo de los 90 años que cumple este mes está profundamente impregnada por el anarquismo, de una manera muy especial, desde la cuna. La fuerza del movimiento libertario en los lugares y períodos en que vivió, especialmente en los años veinte, seguramente marcaron de modo indeleble su existencia, de tal modo que ella misma es impensable sin el anarquismo y en ella es la propia doctrina que se personifica.

Se puede decir que el anarquismo es una actitud permanente, un modo estetizado de ser, y que en Luce se realiza de forma continua. La lucha contra todas las manifestaciones del autoritarismo, contra las relaciones de poder, contra los regímenes políticos autoritarios, contra el fascismo italiano y la dictadura militar uruguaya, contra los partidos jerárquicos de izquierda o de derecha, y contra los micropoderes que nos constituyen de manera inimaginable, como enseña Michel Foucault, ha sido el sentido mayor de su vida.

Anarquista socialista, como ella se define, Luce es capaz de proponer “una utopía para el siglo XXI”,

reactualizando a su modo el pensamiento anarquista. Su discurso rechaza la tradicional identificación entre centro y orden, y entiende que la nueva organización social debe construirse “desde abajo”, a partir de la libre asociación de los individuos en cooperativas de producción, consumo, vivienda y educación, como vio crecer en Uruguay y en muchas partes del mundo occidental: “El centro crea cierto orden, en apariencia muy sólido y en realidad muy endeble: basta atacarlo para que el orden se convierta en caos. Existe otro orden mucho más vital que se crea desde abajo, por asociación, y que subsiste en las otras partes si una parte resulta dañada. Por las mismas razones, es sólo aparente la identificación del orden con el centro y con el poder central”.

Este caos prevalece en el mundo actual, profundamente jerarquizado y centralizado, donde se vive un momento de reflujo, frustración y desconfianza en que se proclama la muerte de las utopías, del “socialismo real” y de la propia historia, dice Luce. No obstante, continúa, el capitalismo no puede pensarse como una utopía, ya que no surgió de un programa, sino “de los hechos, aprovechados sin mucha autoconciencia por una clase social en ascenso que, para ascender, necesitaba enriquecerse. No tiene otro programa que el de llegar al poder por medio de la riqueza. Por eso puede cambiar de forma y de estructura, colarse por las rendijas, acomodarse a los distintos regímenes políticos, proclamar la absoluta libertad de mercado o burocratizarse alrededor de un Estado protector, según los momentos. Su forma actual son las multinacionales, verdaderos estados internacionales invisibles que tejen sus redes sobre el mundo”.

Así, el único límite a la explotación capitalista es la resistencia de los oprimidos, y, por lo tanto, Luce no cree que el socialismo haya muerto, "porque la solidaridad es la única respuesta a la crisis. Y donde ha prevalecido la solidaridad sobre el afán de lucro, siempre han surgido formas de socialismo espontáneo, como antaño en las comunidades cristianas del siglo I de nuestra era. Ha muerto, sí, el socialismo estatal en su doble forma totalitaria y socialdemócrata: ha muerto el de las revistas y los libros, pues en realidad nunca existió".

Luce considera que el socialismo libertario, federalista y de autogestión, pueda ser la utopía del futuro. A pesar de las agitaciones del "atormentado siglo xx", afirma que es importante valorar las conquistas democráticas de la revolución francesa, que a comienzos de siglo parecían "puras mentiras" hasta que el fascismo, el nazismo y el estalinismo revelaron su importancia, y que hicieron posible el surgimiento del socialismo." Gracias a estas pobres libertades 'formales' (...) el socialismo creció y echó raíces en el corazón de los pobres y en las expectativas de los sociólogos. El socialismo ha realizado su doble experiencia estatal: la dictatorial y la democrática. En ambas ha fracasado. Pero no ha fracasado en todo lo alternativo que se multiplica silenciosamente en la base social."

Luce critica la afirmación de que el anarquismo no sería posible en el mundo contemporáneo, donde predominan sociedades de masas, extremadamente burocratizadas y centralizadas, mientras el anarquismo predica la descentralización y multiplicación de pequeñas comunidades capaces de tomar sus decisiones en asambleas plenarias: "Naturalmente, el federalismo es

la respuesta a esta objeción. Sólo la comunidad pequeña es natural, y en su ámbito el individuo se desarrolla libremente. Estas comunidades se pueden articular con flexibilidad entre sí en una gran variedad de unidades mayores, según los distintos intereses, hasta llegar a relacionarlas en escala mundial. La nueva tecnología facilita enormemente estas relaciones y posibilita la descentralización."

Asimismo, Luce valora como anarquista las nuevas modalidades de democracia directa que se desarrollan en el mundo, facilitadas por el desarrollo tecnológico capitalista: "Los medios mal llamados 'de comunicación' (digo 'mal llamados' porque transmiten mensajes en un único sentido, desde los pocos que así dominan la información, hacia los muchos que ven y escuchan pero no interrogan ni responden ni emiten mensajes propios) tienen, sin embargo, la posibilidad de desarrollar una tecnología que les permita funcionar en ambos sentidos. Por primera vez se vislumbra la posibilidad de la intervención de un número grande de individuos (todos los directamente interesados) en la toma de decisiones colectivas y en las discusiones previas. (...) Los mass-media, pues, pueden transformarse -si lo queremos- en los instrumentos de autodemocratización de la base social (empleo esta horrible palabra porque es de las que ahorran tiempo). Para eso hay que quebrar los poderosos monopolios que los dominan, y esta lucha es de todos, pues se trata de la conquista popular de la voz, que es el punto de partida de la socialización del poder". Para ella, estamos atravesando "un período opaco de estancamiento" que, no obstante, no puede impedir estudiar y "crear espacios fuera de los moldes del sistema, para aprovechar, en

beneficio de todos, la técnica ahora monopolizada de los poderosos”.

Esta mujer cuya vida abarca todo un siglo, y que ha vivido y sentido intensamente, persiste en sus más puras y lúcidas convicciones: “El socialismo libertario -afirma con serena certeza Luce Fabbri- que, a diferencia de los demás proyectos no centra su victoria en la conquista del poder, es acaso la única utopía que no ha sido derrotada, en terreno teórico, por los acontecimientos. En la práctica, en lo concreto del acontecer diario, el proyecto anarquista está acostumbrado a las derrotas. (...) El siglo XXI no va a ser fácil. Desde estos últimos años del milenio, los que no hemos perdido la fe en la solidaridad le lanzamos este mensaje de socialismo en la libertad, que viene de una experiencia muy amarga y muy larga, pero que da frutos de serenidad interior y esperanza, la esperanza que se necesita para afrontar los desafíos que se acercan”.



Producido en forma cooperativa en los talleres gráficos
de Comunidad del Sur, Avda. Millán 4113, Tel. 305 56 09,
12900 Montevideo. Junio de 2008. D.L.345.184/08.
Con la colaboración de Pastellrepro AB - Estocolmo y de
Tradinco S.A. - Minas 1367 - Montevideo - Tel. 409 44 63
Edición amparada al decreto 218/96. Comisión del Papel.